Katholische

Dogmatik

von

Dr. Ant. Berlage,

ordentlichem Professor der Theologie an der Akademie zu Münster.

Zweiter Band:

System der Dogmatik, erster Theil, erste Abtheilung.

Mit Erlaubniß des hochwürdigsten Bischofs von Münster.

Münster, 1846.

Druck und Verlag der Theissingschen Buchhandlung.

System

der

katholischen Dogmatik

von

Dr. Ant. Berlage,
ordentlichem Professor der Theologie an der Akademie zu Münster.

Ersten Theiles, erste Abtheilung:

Die Lehre von Gottes Dasein, Wesen und Eigenschaften.

Mit Erlaubniß des hochwürdigsten Bischofs von Münster.

Münster, 1846.

Druck und Verlag der Theissingschen Buchhandlung.

0501662 71

Stadt. Bibliothek
Passau

Inhalt.

Erster Theil, erste Abtheilung.

Die Lehre von Gottes Dasein, Wesen und Eigenschaften.

Seite

§ 1. Einleitende Bemerkungen 1

Erstes Hauptstück.

Die Lehre von Gott an sich.

Erster Abschnitt.

Die Lehre von Gottes Dasein.

§ 2. Der Begriff Gottes im Allgemeinen 6
§ 3. Die Realität der Gottesidee und ihr Entstehungsproceß im Allgemeinen 10
§ 4. Die Beweise für Gottes Dasein. Die physikologischen als kosmologischer und theleologischer 23
§ 5. Fortsetzung. Der teleologische Beweis als physikoteleologischer und als ethikoteleologischer 31
§ 6. Die anthropologischen Beweise. Die ontologischen 39
§ 7. Die moralischen Beweise 60
§ 8. Der historische Beweis 66

Seite

§ 9. Kritik der Beweise für Gottes Dasein und zwar des kosmologischen 67
§ 10. Kritik der teleologischen Beweise 83
§ 11. Kritik der ontologischen Beweise 88
§ 12. Kritik der moralischen Beweise 94
§ 13. Kritik des historischen Beweises 99
§ 14. Die Lehre der Offenbarung von Gottes Dasein und Würdigung derselben 100
§ 15. Schluß und Uebergang 106

Zweiter Abschnitt.

Die Lehre von der Wesenheit Gottes und seinen Eigenschaften.

§ 16. Einleitende Bemerkungen. Erkennbarkeit und Nichterkennbarkeit Gottes, seine Benennbarkeit und Nichtbenennbarkeit 113
§ 17. Fortsetzung. Die wahre und einzig mögliche Erkenntnißweise des göttlichen Wesens und seiner Eigenschaften 121
§ 18. Die Methoden, Gott in seinem Wesen und in seinen Eigenschaften näher zu bestimmen 139

Erster Unterabschnitt.

Gottes Wesen an sich.

§ 19. Begriff der göttlichen Wesenheit 148
§ 20. Gott seinem Wesen nach die absolute Aseität 152
§ 21. Gott der absolute Geist 160

Zweiter Unterabschnitt.

Die Lehre von den göttlichen Eigenschaften.

§ 22. Einleitende Bemerkungen. Begriff und Eintheilung der göttlichen Eigenschaften 170

erster Absatz.

Die absolute Eigenschaft Gottes.

§ 23. Gott, das absolut vollkommene Wesen und als solches das höchste Gut, die absolute Schönheit, Majestät und Herrlichkeit 176

Seite

§ 24. Die absolute Independenz Gottes 179
§ 25. Gott die absolute Sufficienz und Seligkeit 181
§ 26. Die absolute Einfachheit Gottes als absolute Körperlosigkeit . . . 184
§ 27. Fortsetzung. Die absolute Einfachheit Gottes als Abwesenheit jeder metaphysischen und logischen Composition in Gott 194
§ 28. Die Eigenschaften der Raumlosigkeit, der Allgegenwart und Unermeßlichkeit Gottes 202
§ 29. Fortsetzung. Die Unermeßlichkeit Gottes 214
§ 30. Die Ewigkeit Gottes 219
§ 31. Die Unveränderlichkeit Gottes 233

Zweiter Absatz.
Die relativen Eigenschaften Gottes.

§ 32. Einleitende Bemerkungen 240

Erstes Kapitel.
Vom göttlichen Erkennen.

§ 33. Realität des göttlichen Erkennens 242
§ 34. Natur und Beschaffenheit des göttlichen Erkennens, seine absolute Einfachheit und Unveränderlichkeit 244
§ 35. Fortsetzung. Die absolute Unabhängigkeit und Unmittelbarkeit des göttlichen Erkennens 247
§ 36. Fortsetzung. Die absolute Vollkommenheit des göttlichen Erkennens in Hinsicht des Grades 249
§ 37. Umfang und Objecte des göttlichen Erkennens 250
§ 38. Fortsetzung. Das göttliche Erkennen der Weltrealität 252
§ 39. Fortsetzung. Die Erkenntniß des Möglichen von Seiten Gottes . . 271
§ 40. Fortsetzung. Ueber die Erkenntniß des Metaphysisch-Möglichen von Seiten Gottes 276
§ 41. Fortsetzung. Ueber die Erkenntniß des Bedingt-Zukünftigen von Seiten Gottes 280

Zweites Kapitel.
Eigenschaftsbestimmungen des göttlichen Willens.

§ 42. Realität des göttlichen Willens und Verhältniß desselben zur göttlichen Wesenheit 290
§ 43. Objecte des göttlichen Willens 294
§ 44. Form und Beschaffenheit der göttlichen Willens. Eintheilung desselben 299

		Seite
§ 45.	Eigenschaften des göttlichen Willens. Die absolute Freiheit Gottes	304
§ 46.	Der göttliche Wille in Hinsicht seiner Wirksamkeit. Die göttliche Allmacht und Allherrschaft	313
§ 47.	Der göttltche Wille in Hinsicht seiner ethischen Bestimmtheit. Die Heiligkeit Gottes	317
§ 48.	Die göttliche Weisheit	323
§ 49.	Die göttliche Gerechtigkeit	328
§ 50.	Die Allgüte und Liebe Gottes	341
§ 51.	Die Wahrhaftigkeit und Treue Gottes	250

Erster Theil

der

christkatholischen Dogmatik.

Die Lehre von Gott (Theologie).

---

§ 1.

Einleitende Bemerkungen.

Die Lehre von Gott ist unstreitig der wichtigste, aber auch der schwierigste und dunkelste Bestandtheil der christlichen Glaubenslehre. Denn eben der Gegenstand ihrer Darstellung ist das Unendliche, Absolute, die Gottheit selbst in ihrem reinen Fürsichsein betrachtet. Das Göttliche oder Gott ist aber für den endlichen und insbesondere für den durch die Sünde verunreinigten Menschen nothwendig ein unendliches Geheimniß, dessen Inneres er niemals vollkommen zu durchdringen und zu ergründen im Stande ist. Der Menschengeist ist zwar ein Abbild seines Schöpfers und er trägt als solches, die Kraft und Fähigkeit in sich, sein Urbild, Gott und das Göttliche zu erkennen und von allem Nichtgöttlichen bestimmt zu unterscheiden. Allein dieses Erkennen ist bloß ein abstraktes, ein rein formelles Erkennen, welchem es an Leben und Anschaulichkeit gebricht und welches daher kein reelles Wissen genannt werden kann. Es ist bloß der Begriff des absoluten Seins, des Seins durch und aus sich selbst, und höher gesteigert ist es der Begriff des absoluten und absolut vollkommenen weltschaffenden Geistes, wozu der Mensch durch sein Denken gelangt, also im Grunde nur ein rein formeller, abstrakter Begriff. Die Gottheit ist nun aber keine bloße Begriffsform, sondern eine lebendige Realität, welche des-

halb, wenn von ihr eine eigentliche, vollkommene Erkenntniß möglich sein soll, nicht bloß auf abstrakte Weise im Denken und durch das Denken erfaßt, sondern zugleich auch auf reale Weise, wie durch Anschauung erkannt werden muß. Um Gott wahrhaft zu erkennen, müssen wir nicht bloß abstrakt die Form seines Seins, daß er z. B. durch sich selbst, das absolute, schrankenlose Sein ist, daß er der absolute Geist ist, sondern auch sein absolutes Sein selbst, seine ihm eigenthümliche Qualitäten auf eine lebendige, anschauliche Weise erkennen, in soweit es dem Geschöpfe überhaupt vergönnt sein kann, einen Blick in die überschwengliche Erhabenheit seines Schöpfers zu thun. Gott hat uns nun zwar auch wirklich in den verschiedenen Offenbarungsformen nicht bloß die Form seines Seins schlechthin geoffenbart, sondern in einem gewissen Sinne auch die Art und Qualität desselben. Der Mensch nämlich und die gesammte Welt der Natur in ihren Einzelheiten sind ein Abbild und Abdruck des göttlichen Seins selbst und sie offenbaren Gott, ihren Schöpfer und Herrn, in seinen Qualitäten; Gott ist daher z. B. für unser Erkennen in Wahrheit und Wirklichkeit Sein, Substanz, Kraft, Geist, Erkennen, Wollen u. s. w. Allein alles dieses sind doch nur Abbilder, und da wir nicht einmal das innere Wesen dieser Abbilder und ihre innere Einheit durchschauen, so durchschauen und erkennen wir noch weniger, wie die Urbilder jener endlichen Qualitäten in Gott beschaffen sind und sich in ihm zu einer wunderbaren Einheit des Lebens in einander verschlingen. Unsere Gotteserkenntniß ist daher überhaupt, in sofern sie bloß durch die Betrachtung der Kreatur als einer göttlichen Wirkung vermittelt ist, vorzugsweise eine bloß negative, abstrakte und fragmentarische, keine adäquate, aus einer lebendigen concreten Anschauung nicht hervorgegangen und auf eine solche nicht zurückweisend; die positiven Elemente in ihr sind mehr oder weniger einzig die endlichen Qualitäten selbst, die aber als solche in Gott nicht sein können und daher durch Negation und Abstraktion, soweit dieses möglich ist, ihres endlichen Charakters beraubt werden müssen. Um daher Gott wahrhaft zu erkennen, dazu bedarf es wohl einer unmittelbaren realen Anschauung desselben, und folglich einer göttlichen Lebensmittheilung. Eine solche unmittelbare geistige Anschauung Gottes ist zwar noch immer weit davon entfernt, ein vollkommenes Begreifen, ein völliges Umfassen und Umschließen Gottes zu sein, und sie kann und darf so nicht gedacht werden; nur der unendliche Gott selbst

vermag sich, wie er ist, in dem unendlichen Abgrunde seines Wesens zu erfassen, und der endliche Geist wäre daher verabsolutirt, wenn seine Anschauuung des Göttlichen in der bezeichneten Form gedacht würde. Auch eine solche Anschauung ist und bleibt immer etwas Endliches und darum Beschränktes, aber sie ist und wird doch die vollkommenste Erkenntniß sein, welche der endliche Mensch erreichen kann und jemals erreichen wird.

Für die unmittelbare Anschauung des Göttlichen besitzt nun jeder Mensch wohl wirklich in seiner Vernunft ein Organ, welches wenigstens durch höhere, göttliche Einwirkung befähigt werden kann, das Geistige und Göttliche unmittelbar inne zu werden, und die mannigfaltigen Manifestationen aus der höheren Welt als wirkliche Realitäten lebendig in sich zu percipiren. Dieses innere geistige Organ ist die ursprünglichste und tiefste Quelle unserer Kenntnisse vom Uebersinnlichen und Göttlichen; es bildet das Band, welches uns mit Gott und der geistigen Welt ununterbrochen verbindet. Was nun aber dieses Organ betrifft, so ist es bei uns in unserem gegenwärtigen Zustande ein getrübtes und mehr oder weniger verschlossenes, es ist zwar nicht gänzlich erstorben, sondern es äußert sich noch immer fort, und der Mensch ist durch dasselbe befähigt, bis zu der Wurzel seines Seins hindurchzudringen und Gott als den absoluten und absolut vollkommenen Urgrund desselben zu erfassen; ja der Mensch empfängt vielleicht durch dasselbe im besondern Momenten selbst fühlbare Eindrücke, wodurch er die Gottheit unmittelbar in sich verneint, also nicht bloß einen Begriff, eine Idee von Gott, sondern selbst ein Gefühl des Absoluten und Unendlichen. Die Möglichkeit eines solchen Gefühles und einer solchen lebendigeren Erkenntniß kann und darf nicht schlechthin geläugnet werden; denn sie hängt zu innig mit unseren Hoffnungen zusammen, welche auf nichts anders als auf eine reale Vereinigung mit Gott in seiner unmittelbaren Anschauung und Liebe hingehen, und die im Christenthum durchaus verbürgt werden. Auch die Erfahrungen frommer Menschen bezeugen durchaus die Wahrheit jener Annahme. Dasjenige, was ihr Gemüth in jenen Augenblicken der Gottesnähe empfand, charakterisirte sich nach ihrer Aussage als etwas, was außer ihnen und unabhängig von ihnen bestand, was höher und mächtiger war, als sie selbst, was sie mit unendlicher Allgewalt ergriff und mit unaussprechlich seligen Gefühlen erfüllte, was aber zugleich auch über alles Denken hinaus-

ging und jeder Auffassung im Begriffe widerstrebte. Alles dieses deutet wohl unbezweifelbar auf eine höhere Einwirkung hin, auf eine Influenz der sich offenbarenden Gottheit. Die Möglichkeit eines solchen realen Verkehres mit Gott und einer dadurch bedingten lebendigeren Erkenntniß Gottes kann und darf also nicht geläugnet werden, das Christenthum läugnet sie nicht, sondern bezeugt geradezu und ausdrücklich ihre Wirklichkeit. Das Christenthum bezeugt die Wirklichkeit eines solchen lebendigern Verkehres zwar vorzugsweise nur als stattfindend im jenseitigen Leben, wo wir nicht mehr in Räthseln wandeln sollen, sondern im hellen Lichte der Erfüllung und realen Anschauung; allein wenn jener Verkehr im jenseitigen Leben statt findet, so kann seine theilweise Wirklichkeit für dieses Leben wohl nicht mehr absolut und in jedem Sinne geläugnet werden, der Mensch muß dann schon jetzt ein Organ dafür besitzen, und wenn dieses ist, so wird sich Gott wohl Keinem, der ihn sucht, ganz unbezeugt lassen. Gott offenbart sich also, wie man wohl annehmen darf, vielleicht einem jeden Menschen mehr oder weniger auch auf eine lebendige, unmittelbare Weise; allein es ist alles dieses doch immer nur der erste schwache Laut der sich offenbarenden Gottheit, der erste Vorgeschmack der künftigen Herrlichkeit [1]). Eine vollkommene Enthüllung und Offenbarung der Gottheit, eine eigentliche Anschauung derselben findet für dieses Erden- und Prüfungsleben nicht statt; wir erkennen das Göttliche nur in Räthseln und Bildern, und dieses ist von der göttlichen Weisheit so gefügt, damit unser Glaube geprüft und unsere Liebe erprobt werde. Eine solche vollkommene Offenbarung der Gottheit kann auch um so weniger in dem gegenwärtigen Zustande der Menschheit statt finden, da der gefallene Mensch zwar noch immer das potentielle Ebenbild seines Schöpfers, aber nicht mehr sein vollkommenes Abbild, und deshalb unfähig ist, sich vollkommen von der Gottheit anziehen, durchleuchten und durchdringen zu lassen. Wäre der Mensch nicht gefallen, dann hätte die Gottheit wohl die ganze Fülle ihrer Herrlichkeit allmälig über ihr Ebenbild ausgegossen,

---

[1]) Solche speciellere Offenbarungen wurden dem Apostel Paulus in einem ausgezeichneten Maße zu Theil, als er, wie er (2. Cor., 12.) erzählt, bis zum dritten Himmel entzückt wurde; er vernahm in dieser Entzückung unaussprechliche Dinge (ἄρρητα ῥήματα) und er nennt sie Schauungen und Offenbarungen, ὀπτασίας καὶ ἀποκαλύψεις.

und den in der Prüfung erprobten Menschen von einer Stufe der Erkenntniß und Seligkeit zur andern emporgehoben. Allein der Mensch hat gesündigt, es waltet zwar deshalb noch die göttliche Liebe über ihm und Gott bezeugt sich ihm noch fortwährend; allein jene unmittelbare Offenbarung hat mehr oder weniger gänzlich aufgehört, wenigstens für die meisten Individuen des Geschlechts aufgehört. Gott offenbarte sich nach dem Falle vorzugsweise nur einzelnen ausgewählten empfänglichen Gemüthern, damit sie sich den Andern offenbarten und die Erkenntniß des Göttlichen ihnen vermittelten, und zwar offenbarte er sich selbst auch diesen höheren Organen vorzugsweise nur auf abstrakte Weise. Die göttliche Offenbarung ist daher für die Gesammtmasse der Menschheit seit ihrem Falle nur eine mittelbare und abstrakte, eben deshalb aber eine dunkele, verborgene, nur in Bildern und Analogien sich bewegende. Sie hat die Bestimmung, die Empfänglichkeit des Menschen zu bilden, ihn vom Unreinen und Unheiligen immer mehr auszuleeren, auf daß Gott ihn wieder in Besitz nehmen und zu einem lebendigen Tempel sich weihen könne. Diese göttliche Offenbarung begann im Anfange der Geschichte, und sie zieht sich durch alle Zeiten hindurch bis auf Christus, den Sohn Gottes, welcher Gott geschaut hat, wie er ist, der ihn wahrhaft erkennt und den Seinigen mittheilt, was ihnen zu wissen ein Bedürfniß ist. Joh. 1, 18. 6, 46. Matth. 11, 27.

Der Mensch hat also allerdings ein festes und wahrhaftiges Bewußtsein von Gott, und er weiß ihn von allem Nichtgöttlichen zu unterscheiden, er weiß von ihm kraft der ihm eingepflanzten religiösen Anlage, welche sich an der Betrachtung der Werke Gottes, seine Allmacht und Weisheit fortwährend entfaltet und entwickelt, und eben so weiß er von Gott durch seine übernatürliche Offenbarung. Allein alles dieses Erkennen und Wissen ist nur ein unvollkommenes, und mangelhaftes, ein abstraktes und analoges, kein adäquates; wir erkennen Gott dadurch nicht, wie er ist, Joh. I. 3, 2., nicht von Angesicht zu Angesicht, sondern nur wie durch einen Spiegel im Räthsel und stückweise, 1. Cor. 13, 12.; wir müssen fortwährend die Unerforschlichkeit und Unbegreiflichkeit seines Wesens anerkennen, und mit dem Apostel eingestehen, daß der Unendliche wohnt in einem der Schwäche des endlichen Verstandes unzugänglichen Lichte. Eben deshalb nun, weil die uns mögliche Erkenntniß Gottes immerhin nur eine dunkele und unvollkommene, eine bloß analoge und abstrakte ist, hat die wissenschaft-

liche Darstellung der Lehre von Gott ihre besonderen Schwierigkeiten, ihr Gegenstand ist an sich dunkel und zugleich ist es äußerst schwierig, das durch Vernunft und Offenbarung Erkennbare so aufzufassen und zu entwickeln, daß nichts Falsches und Entstellendes sich einmischt; es fehlt die unmittelbare Anschauung, und die Sünde hat außerdem das natürliche Licht in uns geschwächt, getrübt und verunreinigt, so daß wir auch die Strahlen des von Christus ausgehenden Lichtes nicht ungetrübt in uns aufzunehmen vermögen.

Die nachfolgende Darstellung der Lehre von Gott theilt sich nun in zwei Hauptstücke, 1) in die Lehre von Gott an sich, seinem Sein, Wesen und Eigenschaften und 2) in die Lehre von der Persönlichkeit Gottes. Das erste Hauptstück betrachtet das objektive Wesen der Gottheit, daß es ist und wie es an sich beschaffen ist, welche besondere Qualitäten demselben inne wohnen, und es zerfällt daher natürlich in zwei Abschnitte, 1) in die Lehre von Gottes Sein oder Dasein und 2) in die Lehre von der Wesenheit Gottes und seinen Eigenschaften. Das zweite Hauptstück betrachtet dagegen die innern Verhältnisse in der Gottheit, d. h. die Form, wie die göttlichen Qualitäten in Gott sind und existiren, und sich zu einer in sich geschlossenen persönlichen Einheit in einander verschlingen, und es enthält also die Lehre von Gottes Persönlichkeit.

Erstes Hauptstück.

Die Lehre von Gott an sich.

Erster Abschnitt.

Die Lehre von Gottes Dasein.

§ 2.

Der Begriff Gottes im Allgemeinen.

Das menschliche Erkennen von Gott ist ein beschränktes und unvollkommenes, ein bloß analogisches, kein adäquates, und eben deßhalb kann auch das Wesen Gottes in keinem entsprechenden, adäquaten Be-

griffe ausgeprägt werden. Wollen wir jedoch das Wesen Gottes, so weit uns dieses möglich ist, näher bestimmen, so müssen wir Gott nach seinem absoluten Gegensatze zur Kreatur und nach seiner Beziehung zu derselben in nähere Betrachtung ziehen. In der erstern Beziehung erscheint Gott nach den Aussprüchen unsers vernünftigen Bewußtseins, so wie nach den Bestimmungen der h. Schrift als das absolute, unendliche Sein und Leben, als das durchaus unabhängige, rein in sich selbst stehende, absolut nothwendige Wesen, welches nicht auch nicht sein kann; in der zweiten Beziehung aber erscheint er als der absolute, unendliche Geist, der die Welt mit Freiheit durch die Kraft seines Willens sich gegenüber geordnet hat und sie mit Weisheit und Liebe ihrem Ziele entgegen führt. Der allgemeine Begriff von Gott ist daher nach Vernunft und Bibel kein anderer, als daß er das absolute, unendliche Sein und zwar bewußtes, geistiges Sein, der unendliche Geist ist, Schöpfer und Erhalter der Weltordnung, ihr sittlicher Gesetzgeber und Vergelter. Dieser Begriff ist der Begriff der Offenbarung und der durch die Offenbarung erleuchteten Vernunft. Es entwickelt sich diese Idee schon im A. T., obschon nicht ohne Beimischung mancher bildlicher und anthropopatischer Elemente, bis sie im N. T. in der höchsten Lebendigkeit und in der reinsten, geistigen Verklärung hervortritt. Im A. T. wird Gott dargestellt als das ewige, nothwendige, stets sich selbst gleiche Wesen, welches über die Welt unendlich erhaben und von ihr streng zu unterscheiden ist, als das in sich Lebendige im Gegensatze zu den todten Götzen, Gen. 16, 14. Deut. 5, 23. Exod. 3, 14. 16. 3., als der Geist, der durch nichts Sinnliches abgebildet werden soll, Ex. 20. 4., Jes. 46. 6., als der Gewaltige und Furchtbare, als der absolute Schöpfer und Beherrscher des Weltalls und als sein strenger Richter. Gen. 1, 1., Ps. 96, 5. Alle diese alttestamentliche Bestimmungen sind auch im N. T. in die Idee Gottes aufgenommen, jedoch mehr vergeistigt, verklärt und vervollkommnet; jene Bestandtheile der Gottesidee, welche das A. T. in geringerer Klarheit ausspricht, treten hier bestimmter und vollendeter hervor. Die reine Geistigkeit Gottes, seine absolute Erhabenheit über alles Geschaffene, seine Unvergleichlichkeit mit allem Endlichen und Menschlichen, seine absolute Heiligkeit und sittliche Allvollkommenheit wird hier kräftiger hervorgehoben, als im A. T., und was die Hauptsache ist, Gott wird vorzugsweise erkannt als der Vater und zwar als Vater aller Menschen, als die un-

endliche, absolute, erbarmende Liebe, und zugleich als der absolute, persönliche Geist, als der dreieinige. Der Alttestamentliche Gott ist aber deßhalb kein anderer, als der Neutestamentliche, und es soll durch das Gesagte kein wesentlicher Unterschied zwischen dem Gotte des Judenthums und des Christenthums aufgestellt werden. Der Unterschied betrifft nur die größere oder geringere Vollkommenheit und Vollendung der Auffassung, die mehr oder weniger vollkommene Entfaltung des Einen Grundbegriffs; während das A. T. Gott vorzugsweise in seiner schöpferischen Allmacht, in seiner strengen Erhabenheit und richterlichen Gerechtigkeit darstellt, so faßt das N. T. ihn in denselben Eigenthümlichkeiten auf, zugleich aber auch vorzugsweise in seiner absoluten Heiligkeit, unendlichen Güte und erbarmenden Gnade. Diese Verschiedenheit der Auffassung und Darstellung hat ihren Grund vorzugsweise in der Verschiedenheit der Bildungsstufen der Alttestamentlichen und Neutestamentlichen Zeit. Dem rohen, sinnlichen, noch auf dem gesetzlichen Standpunkte stehenden Volke des A. T. mußte Gott vorzugsweise als sein absoluter Schöpfer und strenger Richter gezeigt werden; wie sein sittlicher Standpunkt ein noch unvollkommener und seine Gottesverehrung noch mehr nur äußerer Dienst war, und nichts anders sein konnte, so mußte auch die ihm gegebenc Gotteserkenntniß, zwar eine in sich wahre und vollkommene, aber doch eine jener Stufe entsprechende, eine noch mehr negative und symbolische sein. Dem Neutestamentlichen Volke hingegen, welches für die vollkommene Erlösung und für die Anbetung Gottes im Geiste und in der Wahrheit herangereift war, und die göttliche Huld und Gnade in Christus geschaut hatte, mußte Gott vorzugsweise als der unendliche Geist, als die Liebe und Gnade verkündigt werden. Mit Rücksicht auf diese Idee von Gott entsteht nun die nähere Frage: Entspricht jener allgemeinen Idee ein wirkliches Wesen, hat sie in irgend einem Subjecte reales Dasein?

In Hinsicht dieser Frage ist hier sofort einleuchtend, daß sie auf dem Gebiete der positiv christlichen Glaubenslehre eine wesentlich andere Bedeutung habe, als ihr in der Metaphysik oder Religionsphilosophie zukommt. In der Metaphysik gehört die wissenschaftliche Erörterung jener Frage zu den Hauptaufgaben, und zwar hat sie dieselbe in der Weise zu lösen, daß sie, in die Thatsachen des Selbstbewußtseins sich vertiefend, den Proceß des Gottesglaubens in der Einzelheit seiner Momente entfaltet, und die Wahrheit und Nothwendigkeit der-

selben, und dadurch die Wahrheit des Gottesglaubens wissenschaftlich erhärtet; die Metaphysik ist mithin in Beziehung auf die Frage nach dem Dasein Gottes in einem gewissen Sinne wenigstens noch durchaus voraussetzungslos, und die Realität des Gottesglaubens ist noch erst das Object ihres wissenschaftlichen Suchens und Forschens. Die christliche Glaubenslehre dagegen hat die Ueberzeugung von Gottes Dasein als eine Errungenschaft des wissenschaftlichen Denkens zu ihrer schlechthinnigen Voraussetzung und sie ruht auf derselben; sie hat ihrer Idee nach nur die sogenannten Glaubenswahrheiten für die Erkenntniß zu vermitteln, d. h. jene Wahrheiten, welche die positive Offenbarung vermöge ihrer höheren Autorität anzunehmen gebietet, und in sofern daher die Ueberzeugung von Gottes Dasein nicht zunächst und ursprünglich ein Gegenstand des Glaubens ist und sein kann, aller Glaube an Offenbarung und an ihre Autorität vielmehr den natürlichen Gottesglauben zu seiner Voraussetzung hat, in sofern liegt eine wissenschaftliche Vermittlung des natürlichen Gottesbewußtseins, eine Kritik der sogenannten Beweise für Gottes Dasein, wie die Metaphysik sie anzustellen hat, außerhalb der der christlichen Dogmatik gezogenen Grenzen. Die christliche Glaubenslehre kann sich an und für sich nur in sofern veranlaßt finden, auf das Dasein Gottes näher einzugehen, als es hinterher etwa ein Gegenstand des Glaubens sein und werden kann, und weiterhin hat sie nur zu entwickeln, was etwa die Offenbarung zur Anregung, Belebung und Kräftigung des Gottesbewußtseins vom Anfange an geleistet habe und fortwährend leiste. Da jedoch die metaphysische Erörterung der Frage nach der Realität des Gottesglaubens die wissenschaftliche Grundlage des Offenbarungsglaubens und demnach auch der christlichen Glaubenslehre bildet und an sich von der höchsten Wichtigkeit ist, eine Zurückweisung aber auf schon vorhandene Darstellnngen bei der hier herrschenden Verschiedenheit der Ansichten kaum möglich ist, so kann es dem christlichen Dogmatiker nicht zum Vorwurfe gereichen, wenn er die Hauptmomente der betreffenden religionsphilosophischen Erörterungen seiner Darstellung als Bevorwortung vorausschickt.

§ 3.

Die Realität der Gottesidee und ihr Entstehungsproceß im Allgemeinen.

Der Mensch hat ein natürliches, angebornes Bewußtsein von Gott als dem absoluten Sein und Leben, worin alles andere Sein als in seinem absoluten Grunde steht und wurzelt. Dieses Gottesbewußtsein, welches eine innere geistige Thatsache ist, entwickelt sich mit dem Selbstbewußtsein des Menschen und ist mit demselben, wie Erfahrung und Geschichte ganz allgemein bezeugen, durchaus untrennbar verbunden. Sobald der Menschengeist sich aus seinen Erscheinungen als ein reales, substantielles Sein und zwar als ein beschränktes, bedingtes, mit der Negativität behaftetes Sein erschlossen und erfaßt hat, so denkt er auch ein absolutes, unbedingtes und unumschränktes Sein als Grund desselben und er hält mit innerer Nothwendigkeit das begründende absolute Sein für eben so real, als das begründete. Diese nothwendige Annahme eines unendlichen Seins als Grundes des endlichen Seins ist das Endresultat eines Denkprocesses, worin das gemeine, nichtphilosophische Denken und das philosophische ganz zusammenstimmen, und zwar spricht es sich im Allgemeinen in der bezeichneten Weise aus; das Welt-, Selbst- und Gottesbewußtsein sind im Menschen unzertrennlich mit einander verbunden. Wie das Selbst- und Weltbewußtsein, so entwickelt sich nun auch im Menschen das Gottesbewußtsein zunächst ganz unwillkürlich und blitzartig, in einem durchaus unmittelbaren Denkprocesse, an welchem die freie philosophische Reflexion gar keinen Antheil hat und der Mensch befindet und weiß sich in dem realen Besitze desselben, bevor er weiß, wie er zu demselben gekommen; es wurzelt in dem Naturgrunde des Geistes, in seinem ganz unmittelbaren, anerschaffenen Denken und Leben, im Gemüthe, und eben daraus, aus dieser seiner Grundlage und aus dieser eigenthümlichen Weise seiner Genesis begreift sich die absolute Allgemeinheit desselben, seine Kraft und seine Stärke; es ist von Gott selbst, wie auch immer in und mit dem Menschengeiste ursprünglich gesetzt und deshalb hält die Menschheit an demselben fest mit einem unabweislichem und unüberwindlichem Drange. Eigentliche Atheisten hat es daher auch niemals gegeben, sondern, die sich beredeten, es zu sein, sind und waren nur Antitheisten, Gottes-

gegner [1]), welche die strafende Stimme des Gottesbewußtseins scheueten und aus ethischen Interessen durch ein sophistisches Denken dasselbe in sich zu verdunkeln und zu vernichten strebten. Dieses unmittelbare Bewußtsein von Gott, sein faktisches Dasein und die innere Nothwendigkeit desselben ist nun auch im Grunde der einzige und höchste Beweis für die Wahrheit und Realität unserer Idee von Gott und der Wahrheit religiöse Mensch bedarf auch keines andern Beweises. Ein höherer und überhaupt ein eigentlicher, strenger, aprioriſcher Beweis ist hier auch gar nicht möglich; denn etwas als wahr und real im strengen Sinne beweisen kann der Mensch nur dasjenige, was er selbst idealiter oder realiter sich geschaffen und gebildet hat; nur seine eigenen Gebilde kann der Mensch unabhängig rein durch sich als daseiend beweisen. In diesem Sinne kann der Mensch offenbar Gott nicht als daseiend beweisen, er vermag kein sogenanntes argumentum a causa, wie die alten Theologen sich ausdrücken, für die Realität der Gottesidee aufzustellen, eben weil Gott, der Absolute, nicht die Wirkung einer causa, durchaus unabhängig vom Menschen und seinem Denken und Wollen vorhanden ist und der Mensch Gott denkend Gott nicht setzt und erzeugt. Der Mensch als endliches Wesen kann das Absolute, Göttliche oder vielmehr die Idee desselben nur unmittelbar in seinem inneren Leben, in den anerschaffenen Gesetzen und Bedürfnissen desselben vorfinden, und eben das Bewußtsein, daß er mit Nothwendigkeit Gott finde und gefunden habe, ist also, wenigstens theilweise, der einzige und höchste Beweis. Diese Ursprünglichkeit, dieses Angeborensein der Gottesidee, überhaupt das passive, leidende Verhalten des Denkgeistes in Beziehung auf die Erzeugung derselben erkennen auch mit der Offenbarung [2]) die tiefsten Den-

---

[1]) Athanas. cont. gent. c. XXX. daß es übrigens ein gewisses, rohes Nichtwissen von Gott geben könne und wirklich gegeben habe, das kann nicht geläugnet werden.

[2]) Ps. IV, 5. Signatum est super nos lumen vultus tui domine. Hoc lumen, so bemerkt zu dieser Stelle der h. Augustin, est totum hominis et verum bonum, quod non oculis sed mente conspicitur. Signatum autem dixit in nobis, tanquam denarius signatur regis imagine. Homo enim factus est ad imaginem et similitudinem dei, quam peccando corrupit. Auch die Stelle bei Luc. 17, 21.: Regnum dei intra nos est, deuten die Väter vielfach von dem uns eingebornen Gottesbewußtsein, z. B. der h. Athanasius in seiner oratio contra gentes: Quia intus in nobismet ipsis fidem regnumque dei habemus, facile possumus universitatis rectorem Patris salutare Verbum intelligere et contemplari. In dem-

ker[1]) der ältern und neuern Zeit an und ein Jeder muß dieses anerkennen, welcher sich selbst versteht und nicht offen zum Atheismus sich bekennen will. Mag der Mensch auch durch sein freies Denken, durch Betrachtung der Natur u. s. w. zur Aufhellung der Gottesidee auch noch so viel beitragen können, die Grundidee selbst kann er so nicht gewinnen und gewonnen haben. Das sogenannte freie Denken ist ja von Dichtung gar nicht verschieden und die Gottesidee wäre also ein selbstgemachter Begriff, eine bloße idea fictitia und der dadurch gedachte Gott ein bloßer Götze, wenn es sich nicht so verhielte. Daß nun übri-

---

selben Sinne ist auch die Stelle im Evangelium des Joannes, worin Christus das Licht genannt wird, quae illuminat omnem hominem venientem in hunc mundum, zu verstehen, und ganz mit Recht bemerkt der h. Hieronymus in seinem Commentar zum ersten Briefe an die Galater Cap. 1.: Ex quo perspicuum est, natura omnibus dei inesse notitiam, nec quemquam sine Christo nasci et non habere semina in se sapientiae et iustitiae reliquarumque virtutum. Vergleiche Röm. 2, 14.

[1]) Vgl. Justin. Apol. II. n. VI. Dei appellatio nomen non est sed rei inenarrabilis naturae hominum insita opinio (ἔμφυτος τῇ φύσει τῶν ἀνθρώπων δόξα.). Tertull. Apologet. cap. 17.: Hoc est summa delicti nolentium recognoscere, quem ignorare non possunt . . . . Vultis ex animae ipsius testimonio comprobemus? Quae licet carcere corporis pressa, licet institutionibus pravis circumscripta, licet libidinibus et concupiscentiis evigorata, licet falsis diis exancillata, cum tamen resipiscit, ut ex crapula, ut ex somno, ut ex aliqua valetudine, et sanitatem suam potitur, deum nominat, hoc solo nomine, quia proprio dei veri, deus magnus, et quod deus dederit, omnium vox est . . . . O testimonium animae naturaliter Christianae. Contra Marc. I, 10. Ante anima, quam prophetia; animae enim a primordio conscientia dei dos est. Hieron. Ad Heliodor. de morte Nepotiani: Absque notitia creatoris sui omnis homo pecus. Cyrill. de trin. I. n. 2. ἡ γνῶσις τὸ εἶναι θεὸν φυσικῶς ἡμιν ἐγκαπέσπαρται. Aug. Tract 106. in Joan. n. 4.: Haec est vis verae divinitatis, ut creaturae rationali iam ratione utenti non omnino ac penitus possit abscondi. Joannes Damasc. Orth. fid. l. I. c. 1. Non nos tamen in omnigena prorsus ignorantia versari passus est deus, nemo quippe mortalium est, cui non hoc ab eo naturaliter insitum sit, ut deum esse cognoscat. Dieselben Vorstellungen finden sich auch bei den Denkern des heidnischen Alterthums, Plato, Plotin, Cicero u. A., jedoch zum Theile in pantheistischer Färbung. Quae gens, sagt Cicero (de nat. deorum I.) aut quod genus hominum, quod non habeat sine doctrina anticipationem quandam deorum, quam Epicurus appellat προλήψιν, id est, anteceptam animo quandam informationem.

gens die Gottesidee kein selbstgemachter Begriff, kein Erzeugniß menschlicher Willkür sei, das erhellt schon unmittelbar aus der charakteristischen Eigenthümlichkeit der Gottesidee, so wie insbesondere aus dem Gefühle der Nothwendigkeit, womit sich dieselbe als eine reale ankündigt. In der ersten Hinsicht ist es durchaus gewiß, daß die Gottesidee weder durch die Sinnesorgane, noch durch Kombination der Phantasie, noch durch Abstraktion des Verstandes in uns entstanden sein könne, also weder eine Anschauung, noch ein Phantasiebild, noch ein Verstandesbegriff sei. Zunächst ist die Gottesidee keine von Außen durch die Sinne vermittelte Idee. Die Sinne vermitteln uns nur die Kenntniß der endlichen Welt; die Welt selbst ist aber nichts Göttliches und Unendliches, noch auch offenbart sich in derselben unmittelbar etwas Göttliches; die Betrachtung derselben, ihrer Güte und Schönheit, ihrer Beschränktheit und Bedingtheit kann nur die aus einer anderen Quelle uns zugekommene, zunächst noch dunkle Idee des Absoluten und Unbedingten etwa wecken, anregen und beleben, nicht aber dieselbe unmittelbar liefern und darbieten. In gleicher Weise kann die Gottesidee nicht das Erzeugniß der dichtenden Phantasie oder des abstrahirenden Verstandes sein. Verstand und Phantasie können nur gegebene Vorstellungen bearbeiten und sie in veränderte Formen bringen, aber sie vermögen in keiner Weise absolut neue, dem Inhalte nach von jenen verschiedene Resultate zu liefern. Des Menschen Verstand und Phantasie vermögen in keiner Weise durch Kombination oder Abstraktion von den Wahrnehmungen gewisser Objecte zur Vorstellung eines wesentlich von ihnen verschiedenen Objectes zu gelangen. So wie daher der Blindgeborne sich nicht aus Tönen eine Vorstellung von Farben und der Taubgeborne sich nicht aus Farben eine Vorstellung von Tönen zusammensetzen und abstrahiren kann, so und noch weniger vermag der Mensch aus der Wahrnehmung der endlichen Objekte die Vorstellung des Unendlichen, eines unendlichen Guten u. s. w. zu gewinnen. Das Endliche ist qualitativ von dem Unendlichen verschieden, und eben deshalb ist es unmöglich, daß dem Menschen die Idee des Unendlichen auf dem Wege der Kombination und Abstraktion, durch Sammlung, durch Steigerung und Entschränkung der am Endlichen bemerkten Qualitäten zugekommen sei, oder wenn man hier mit den ältern Theologen etwa der Ansicht sein will, unsere Vorstellung von Gott als dem unendlichen, absolut vollkommenen Wesen sei doch nur eine abstrakte,

keine adäquate entwickelte Vorstellung und sie könne deshalb vielleicht an sich wohl ein bloßes Phantasiebild, eine bloß willkürliche Abstraktion sein, so widerspricht doch die innere Nothwendigkeit, womit sich dem Menschen die Gottesidee ankündigt und als eine reale aufdringt, allen diesen Erklärungsweisen. Die Genesis des Gottesbewußtseins ist daher nothwendig in anderer Weise zu begreifen und zwar läßt es sich nur begreifen durch die Annahme eines höhern Vermögens, welches sich, wie auch immer, vermöge der ihm anerschaffenen Gesetze und Bedürfnisse, oder vermöge höherer Influenz und Befruchtung auf leidende, passive Weise zu der Idee des Unendlichen erhebt und die Ueberzeugung von seiner Realität unmittelbar aufnöthigt [1]).

Die Gottesidee ist also eine unmittelbare, eine wie auch immer angeborene, durch Gott im Menschen ursprünglich gesetzte Idee und ein eigentlicher, strenger, aprioriſcher Beweis kann für die Wahrheit und Realität derselben nicht geführt werden. Ein solcher Beweis wäre offenbar nur möglich, wenn es für den Menschen, über Gott, über die absolute Wahrheit und Realität hinaus, noch eine höhere Wahrheit und Realität gäbe, aus der die Gottesidee gewonnen und erschlossen werden könnte. Gott ist nun aber nach seiner Grundidee die höchste Wahrheit und Realität, die Urwahrheit und Urrealität, der objektive Grund aller andern Wahrheit und Realität, und Gott kann daher nicht als ein niedriger Stehendes aus einem höheren und über ihm Stehenden erkannt und nachgewiesen werden [2]).

Wenn nun aber auch so kein strenger und aprioriſcher Beweis für die Wahrheit und Realität der Gottesidee geführt werden kann, so kann doch vielleicht ein sogenannter aposteriorischer Beweis dafür geführt werden, und durch die bisherigen Bemerkungen ist wenigstens in keiner Weise die Unmöglichkeit desselben dargethan worden [3]).

---

[1]) In Betreff der übrigen rein äußerlichen Erklärungswesen des Gottesbewußtseins vergl. Einleitung in die Dogmatik § 4.

[2]) Vergl. des h. Thomas Summa Theol. I. q. 2. art. 2.

[3]) Durch die gegebenen Bemerkungen ist erwiesen, daß die Idee von Gott als dem unendlichen absoluten Sein und Leben nicht von Außen in den Geist hineingekommen sei, daß der menschliche Geist vielmehr vermöge der ihm anerschaffenen Gesetze und Bedürfnisse mit Nothwendigkeit sich zu jener Idee erhebe und an denselben als einer realen Idee festhalte, daß folglich in sofern das Gottes-

Ein solcher Beweis a posteriori unterscheidet sich von dem aprioriſchen Beweiſe ganz weſentlich und zwar dadurch, daß ſeine Grundlage nicht eine höhere Wahrheit und Realität, ſondern vielmehr eine niedrigerer ſtehende, aber eine früher vom Menſchen erkannte und für ihn gewiſſe iſt; er geht von dem in der Erfahrung und durch dieſelbe gegebenen Endlichen, von der endlichen Wahrheit und Realität als einem für ihn früher Gewiſſen aus, und ſucht von hier aus zu der Wurzel, zum Principe desſelben, zu dem Unendlichen und zu der Ueberzeugung von ſeiner Realität hindurchzudringen. Ein ſolcher Beweis iſt offenbar von einem aprioriſchen Beweiſe qualitativ verſchieden, und von einer übermüthigen Ueberhebung des menſchlichen Denkens, welche man dem letztern vorwirft, kann in Beziehung auf ihn keine Rede ſein. Die Verfechter der ſtrengen Unmittelbarkeit unſers Gottesglaubens erklären nun zwar auch alle dieſe apoſteriori ſchen Beweiſe für verwerflich und unmöglich, und ſie haben in dieſer Beziehung ſchon ältere Theologen und Philoſophen, z. B. Malebranche, Descartes, Jacobi und Andere, zu Vorgängern. Allein die Gründe, welche ſie dafür vorbringen, erſcheinen doch bei näherer Anſicht als durchaus verwerflich und führen in konſequenter Entwickelung zu einer abſoluten Skepſis. Jacobi ſpricht ſich in dieſer Beziehung alſo aus: „All unſer Fürwahrhalten ſetzt die Gewißheit voraus, daß wir überhaupt die Wahrheit zu erkennen vermögen. Dieſe Gewißheit kann uns aber nur werden aus der Gewißheit der Exiſtenz eines höchſt wahrhaften, heiligen, allmächtigen Gottes, deſſen Geſchöpfe wir ſind und deſſen Weſen es widerſtreitet, uns ſo geſchaffen zu haben, daß wir uns nur in Täuſchungen herumzutreiben vermögen, während wir die Wahrheit zu haben wähnen. Die Gewißheit von Gottes Exiſtenz kann daher, weil durch ſie erſt alles andere Erkennen Zuverläßigkeit erhält, nicht aus einer andern Erkenntniß abgeleitet oder bewieſen werden. Entſteht nun aber dieſe Gewißheit nicht durch einen Beweis, ſo muß ſie eine ſtreng unmittelbare ſein

---

bewußtſein ein natürliches und angebornes genannt werden dürfe und müſſe; ob nun aber die Gottesidee und die Ueberzeugung von ihrer Realität ohne allen Proceß, ohne alles vermittelnde Denken im Geiſte ſich erzeuge, oder ob das Gegentheil der Fall ſei, dieſe Frage hat in dem bisherigen noch nicht ihre Löſung gefunden; wie ihre Löſung aber auch ausfallen möge, die Behauptung eines angebornen Gottesbewußtſeins ſteht damit nicht im Widerſpruche.

und der Mensch muß das Vermögen haben, unmittelbar der Existenz Gottes gewiß zu werden. Dieses Vermögen ist die Vernunft." Aehnliche oder vielmehr dieselben Gründe entwickeln die übrigen Verfechter der strengen Unmittelbarkeit. Nach ihnen ist Gott der Grund und die Bedingung aller Wahrheit und Wahrheitserkenntniß, erstes Existenz- und Erkenntnißprincip aller Vernünftigkeit und Gewißheit, er ist nicht bloß der Seinsgrund des menschlichen Wissens, d. h. er hat nicht bloß den menschlichen Geist erschaffen als ein Wesen, dem das Wissen möglich ist, sondern er ist auch Erkenntnißgrund der Wahrheit und Objektivität dieses Wissens, d. h. erst durch das Wissen von Gottes Dasein haben wir volle Gewißheit, daß dieses unser Wissen ein wahres, ein objektives und nicht bloß ein Wahn, eine Träumerei sei. Bevor der Mensch von Gott als dem absolut wahrhaften und heiligen Schöpfer seines Geistes und mithin seines Erkenntnißvermögens weiß, besitzt der Mensch für die objektive Wahrheit und Zuverläßigkeit seines Wissens und Erkennens keine Sicherheit und Gewißheit; sein ganzes Wissen, was er von sich selbst, von der ganzen Innen- und Außenwelt besitzt, beruht vielleicht auf Täuschung, hat vielleicht seinen Grund und Quell in einem fehlerhaften, nicht für die Wahrheit geschaffenen Erkenntnißvermögen, ist vielleicht bloßer Wahn, bloße Träumerei. Erst der Glaube an einen absolut heiligen und wahrhaften weltschaffenden Gott, gibt dem Menschen die volle Gewißheit, daß sein Wissen ein wahres und objectives sei, daß er für die Erkenntniß der Wahrheit geschaffen, und daß mithin das dem Geiste als wahr sich Ankündigende, und das richtig daraus Gefolgerte ebenfalls wahr, und keine bloße Selbsttäuschung sei. Die Gewißheit von Gottes Existenz ist es also wirklich, wodurch erst alles Andere Evidente volle Gewißheit erlangt, das Wissen von Gottes Existenz ist wahrhaft das Unterpfand der Möglichkeit eines objectiven Wissens für den Menschen. Wenn nun dieses in Wirklichkeit sich so verhält, wenn wirklich all unser vermeintliches Wissen ohne die Gewißheit von der Existenz eines Gottes nur ein vorläufiges Annehmen, nur ein willkürliches, eines festen Grundes ermangelndes Fürwahrhalten ist, so ist es auch, wie es scheint, durchaus klar, und es kann nicht bestritten werden, daß sich die Gewißheit von Gottes Dasein nicht aus solchen, erst durch sie zuverläßig gewordenen Erkenntnissen, überhaupt nicht aus bloß relativen Gewißheiten ableiten und beweisen lasse. Ist z. B. unsere Ueberzeugung von der Realität der

Außenwelt nicht eine in sich selbst begründete, sondern ist die Wahrheit und Realität derselben abhängig von dem Glauben an Gottes Existenz, dann kann offenbar die Existenz endlicher Dinge nicht die Gewißheit von der Existenz eines Gottes vermitteln. Alle Beweise also, die man aus einer früheren Gewißheit für die Existenz Gottes zu führen sucht, sind nothwendig in sich selbst nichtig, und die Gewißheit von Gottes Existenz kann auf ihnen nicht beruhen, eben weil es solche frühere Gewißheiten gar nicht gibt und geben kann. Gottes Dasein ist daher, wie man zuletzt schließt, nicht beweisbar, und auch eines Beweises gar nicht bedürftig und fähig, weil die Gewißheit desselben unsere Ueberzeugung von der Zuverläßigkeit alles Beweisens selbst erst begründet, Gottes Dasein ist unmittelbar gewiß, und ein Jeder muß dieses annehmen, der sich nur selbst versteht.

Was nun diese Argumentation betrifft, wodurch die Vertheidiger der strengen Unmittelbarkeit die Wahrheit ihrer Ansicht und die absolute Nichtigkeit und Unmöglichkeit aller aposteriorischen Beweise für Gottes Dasein dargethan zu haben vermeinen, so erscheint sie bei näherer Ansicht als absolut verwerflich, ja als durchaus gefährlich, weil einer absoluten Skepsis durchaus Vorschub leistend. Denn wenn man zugibt, daß alles menschliche Erkennen und Wissen vor der Gotteserkenntniß kein in sich selbst fest begründetes sei, sondern möglicher Weise ein auf bloßer Täuschung beruhendes sein könne, daß der menschliche Geist vielleicht nicht für die Erkenntniß der objektiven Wahrheit geschaffen sei, dann muß allerdings von der einen Seite sofort alles Vertrauen zu der objektiven Wahrheit unsers menschlichen Wissens und Erkennens gänzlich schwinden; aber es ist alsdann auch von der andern Seite absolut unmöglich, dieses Vertrauen irgendwie wieder herzustellen, und insbesondere vermag die Ueberzeugung und Gewißheit von der Existenz Gottes dafür in keiner Weise etwas zu leisten, eben weil diese jetzt selbst keine Sicherheit mehr bietet, und allen Anspruch auf Objektivität verloren hat. Besitzt der Mensch möglicher, gedenkbarer Weise ein Erkenntnißvermögen, welches statt für die Wahrheit, für den Irrthum geschaffen ist, welches ihm die Gegenstände, nicht wie sie an sich sind, sondern in einer ganz falschen Weise erkennen läßt, und statt seinem Bewußtsein wirkliche Realitäten vorzuführen, ihm bloße Traumbilder vorgaukelt, so ist auch vielleicht möglicher Weise sein unmittelbares Wissen von der Existenz Gottes

ein bloß traumartiges, bloßer Schein und Täuschung; kann und darf der Mensch vor der Gotteserkenntniß an der Realität seines Wissens und Erkennens, was er z. B. von dem eigenen Selbst besitzt, zweifeln, so kann, darf und muß er auch die objektive Wahrheit seines Wissens von Gott bezweifeln, eben weil es ein und dasselbe Erkenntnißvermögen, ein und dasselbe menschliche Bewußtsein ist, welchem jene beiden Realitäten, daß eigene Selbst und Gott sich darstellen und offenbaren. Denn daß das Erkenntnißvermögen in der einen Richtung, in der Richtung auf Gott ein größeres Zutrauen verdiene, als in der Richtung auf das Endliche, davon ist kein Grund abzusehen, und es ist dieses unstreitig eine Annahme, die gar keine Consequenz für sich hat. Die bezeichnete Denkweise begründet also in der That eine absolute Skepsis, und ihre Verwerflichkeit kann demnach nicht verkannt werden. Um dem Wissen von der Existenz Gottes als einem objektiv wahren und zuverläßigen vertrauen zu können, muß der Mensch schon die Möglichkeit und Wirklichkeit eines durchaus zuverläßigen Wissens für sich voraussetzen, er muß überhaupt schon seiner Fähigkeit, eines objektiv Wahren bewußt zu werden, vertrauen, und die Gewißheit, welche unmittelbar dem Wissen des Menschen von Gott innewohnt, kann demnach keine andere und höhere sein, als die ist, welche seinem Wissen von der eigenen Existenz, und von der Existenz der Außenwelt innewohnt. Das Kriterium der objektiven Wahrheit und Zuverläßigkeit unseres Wissens und Erkennens kann in beiden Beziehungen, in seiner Beziehung auf Gott, und in Beziehung auf das Endliche, nur eins und dasselbe sein, und dieses Kriterium ist kein anderes, als die innere absolute Nothwendigkeit, womit sich uns das Wissen als ein reales ankündigt, kein anderes, als das innere, unabweisliche Wirklichkeitsgefühl und Wirklichkeitsbewußtsein, welches die Gegenstände in uns hervorrufen, und dessen Entstehung in keiner andern Weise, als aus ihrer Einwirkung begriffen werden kann, so wie weiterhin die innere Konsequenz und Evidenz unseres Denkens und Erkennens. An der Realität seines eigenen Seins, so wie an der Bedingtheit und Negativität desselben kann der Mensch absolut nicht zweifeln, und eben so kann er nicht an der Realität eines absoluten Wesens, als des Realgrundes der endlichen Realitäten zweifeln, eben weil ihm dieses Wissen und Fürwahrhalten als ein durchaus reales aufgenöthigt wird. Man kann dieses Wissen ein absolutes nennen, nicht

als wenn es in sich selbst absolut wäre, sondern weil und in sofern es dem vernünftigen Menschen aufgenöthigt wird, und er die Zustimmung absolut nicht verweigern kann. Das Wissen von Gott, als dem absolut wahrhaften und heiligen Schöpfer seines Geistes, und mithin seines Erkenntnißvermögens kann die Zuverläßigkeit seines Wissens von dem eigenen Selbst, der endlichen Welt u. s. w. in Hinsicht seiner Grundelemente weder erhöhen noch vermindern, sondern zum Höchsten nur die schon feststehende Zuverläßigkeit desselben durch neue besondere Gründe bestätigen.

Den Freunden der strengen Unmittelbarkeit gegenüber kann also die innere Möglichkeit eines aposteriorischen Beweises für Gottes Dasein durchaus siegreich vertheidigt werden. Der Mensch besitzt ein unmittelbares, durchaus reales Wissen von der eigenen Existenz und von der Existenz der Dinge außer ihm, und zwar ein Wissen, dessen Zuverläßigkeit in keiner Weise beruht auf der Gewißheit von der Existenz Gottes; das Welt-, Selbst- und Gottesbewußtsein haben in gleicher Weise Anspruch auf Wahrheit und Zuverläßigkeit, und die weitere Frage kann hier daher nur die sein, ob unter diesen drei Bewußtseinsakten ein inneres Verhältniß stattfinde, ob der eine früher im Menschen hervortrete, als der andere, ob sie in ihrem Hervortreten, der eine durch den andern, bedingt seien; die weitere Frage kann nur sein, ob der Denkgeist im Menschen früher zum Bewußtsein der endlichen Realitäten hindurchdringe, als zum Bewußtsein des absoluten Realprincips, der absoluten Wurzel der endlichen Realität, ob das Wissen von der Wirkung das Wissen von der causa vermittele, oder ob es sich umgekehrt verhalte. In dieser Beziehung möchte nun wohl wenigstens darüber gar kein Zweifel stattfinden können, daß das Wissen von dem eigenen Selbst das erstere und frühere sei, und wie auch immer, das Hervortreten der beiden andern Bewußtseinsakte bedinge. Der Mensch muß ja nothwendig zuvor von sich selbst, als einem realen, substantiellen Sein wissen, er muß selbst zum vollen Selbstbewußtsein hindurchgedrungen sein, bevor er als solcher von einem fremden Sein als einem wirklich Realen, was nicht er selbst ist, wissen kann; es wäre ja sonst nicht sein Wissen, und so viel ist also wenigstens durchaus einleuchtend, daß das Wissen von der Existenz Gottes in keiner Weise das Wissen von dem eigenen Selbst vermitteln und bedingen könne. Was nun hier die weitere Frage betrifft, ob denn wirklich das Wissen von dem eigenen Selbst einzig und für sich

allein die Idee des Absoluten und die Ueberzeugung von seiner Realität hervorrufe, und für den Denkgeist begründe, ob also das Dasein Gottes wirklich a posteriori bewiesen werden könne und müsse, so bedarf es zu ihrer Lösung einer genaueren und schärferen Würdigung der verschiedenen Beweise für das Dasein Gottes, und zwar kann eine solche Kritik und Würdigung nur darin bestehen und nur dadurch zu Stande kommen, daß auf jenen unmittelbaren und unwillkürlichen Denkprozeß, worin zunächst beim Gebildeten, wie beim Ungebildeten der Gottesglaube sich bildet, zurückgegangen wird, daß die einzelnen Momente desselben in der Reflexion scharf erfaßt werden, und daß demgemäß untersucht wird, ob die verschiedenen Reflexionsbeweise wirklich die Momente jenes Prozesses nach ihrem innern Zusammenhange in sich aufgenommen haben und ihnen wahrhaft entsprechen. Alles menschliche Wissen und demnach auch das Wissen von Gott ist zunächst das Resultat eines ganz unwillkürlichen Prozesses; diesen Prozeß in der Reflexion zu reconstruiren, um dadurch die innere Nothwendigkeit seiner einzelnen Momente und das Resultat selbst zu begreifen, das ist überhaupt das Geschäft des Philosophen, des wissenschaftlichen Denkers. In diesem Geschäfte der Reconstruktion kann sich der wissenschaftliche Denker sehr leicht mancherlei Irrthümer zu Schulden kommen lassen, eben weil es äußerst schwierig ist, dem unmittelbaren Denken allseitig auf die Spur zu kommen und es bis in seine verborgenen, geheimen Tiefen zu verfolgen; anstatt jenen Prozeß bloß nachzudenken und ihn so wahrhaft zu vermitteln, gibt der wissenschaftliche Denker nicht selten bloß die Erfindungen seiner willkürlichen, bloß künstlichen Reflexion, bloße Dichtungen, und eben hieraus erklärt und begreift sich die Verschiedenheit der Beweise, die man im Laufe der Zeit für das Dasein Gottes aufgestellt hat. Alle diese Beweise widersprechen sich einander vielfach, obschon sie alle mehr oder weniger in dem Resultate, in dem realen Gottesglauben zusammenstimmen, und es ist dieses also unstreitig einerseits ein Beweis dafür, daß die Reflexion eine mangelhafte und fehlerhafte war, andererseits aber auch ein Beweis dafür, daß die Ueberzeugung von Gottes Dasein zunächst auf jenen Reflexionsbeweisen nicht beruhen könne, sondern vielmehr in der Unmittelbarkeit ihren Grund und Ursprung habe und nur haben könne. Zuerst ist und war die unmittelbare (unwillkürliche) Ueberzeugung von der Realität der Gottesidee, und ihr folgte die in der Reflexion vermittelte Ueberzeu-

gung, man suchte sich in dem Besitze des schon vorhandenen Gottesglaubens zu befestigen. Ob, und in wiefern nun die verschiedenen Reflexionsbeweise Anspruch auf Wahrheit und Realität haben, das wird, wie gesagt, von der nähern Erörterung und Untersuchung abhangen, ob, und in wiefern sie wirklich jenen zunächst unwillkürlichen Denkprozeß der Wahrheit gemäß reconstruiren, denselben in sich wahrhaft wiederholen, und ob in jenem Prozesse selbst wirklich Momente statt finden, die sich einander bedingen und begründen. Dieses letztere möchte nun wohl wirklich der Fall sein und in sofern möchte die innere, reale Möglichkeit und Wirklichkeit eines aposteriorischen Beweises wohl durchaus eingeräumt werden müssen; denn eben für das allgemein menschliche Denken steht das Bewußtsein von Gott wirklich mit dem Bewußtsein von der endlichen Realität im innigsten, realsten Zusammenhange, und es spricht sich in dem Endresultate aus: „es gibt ein Endliches und darum gibt es auch einen absoluten Grund desselben, ein absolutes, unbedingtes Sein; wenn dieses nicht real wäre, so könnte auch jenes nicht sein.“ Vor diesem Resultate des allgemein menschlichen Denkens muß die Wissenschaft durchaus Achtung haben und sie muß daher irgendwie einen Vernunftbeweis für Gottes Dasein zugeben und einräumen.

In Beziehung auf diese sogenannten Beweise und in Beziehung auf das Bestreben, solche aufzustellen und dadurch den Gottesglauben seiner Unmittelbarkeit zu entziehen, haben manche Theologen die Frage aufgeworfen, ob es nicht wohl gerathener wäre, alle tiefere metaphysische Untersuchungen über Gottes Dasein aufzugeben und sich vielmehr an das schlechthin Gewisse, an das unmittelbare Gottesbewußtsein, worin alle Menschen übereinstimmen, zu halten, ohne sich durch die Zweifel und Schwierigkeiten, worin die Metaphysik diese Idee eingewickelt hat, stören und verwirren zu lassen, und sie haben dabei, um jene Frage bejahen zu können, auf die atheistischen und pantheistischen Resultate mancher dieser philosophischen Forschungen hingewiesen, auf jene Resultate nämlich, welche durchaus geeignet seien, den Glauben an Gott, statt ihn zu stützen, vielmehr zu untergraben. Nach meiner Ansicht muß jedoch diese Frage durchaus verneint werden. Der Glaube an Gott ruht zwar allerdings fest und sicher in der unmittelbaren Tiefe des Gemüthes und es bedarf für einfache, unverdorbene Gemüther keiner Reflexionsbeweise, um ihm Haltung und Festigkeit zu geben; und

wenn man daher das Leben und die Bedürfnisse der meisten Menschen berücksichtigt, so möchte man allerdings jene Fragen bejahen können. Den meisten Menschen sind jene Reflexionsbeweise mehr oder weniger unzugänglich, und sie in ihre Labyrinthe hineinzuführen, wäre nur gefährlich, es könnte wenigstens ihre Ruhe stören, wenn er ihnen den Glauben an Gott selbst auch nicht rauben könnte. In einer anderen Weise verhält es sich jedoch mit dem gebildeten Menschen. Für den denkenden, zur Reflexion erwachten Menschen und für die Wissenschaft muß auch in dieser Beziehung das Feld der Untersuchung offen bleiben, weil hier unmittelbar nicht so sehr das Leben und Handeln, als vielmehr Zusammenhang und Konsequenz der Erkenntnisse das nächste und vornehmste Ziel ist. Die hier möglichen Irrthümer und Abwege können dieses Streben gar nicht verdächtigen; mögen die Resultate desselben hier und da auch noch so unglücklich ausfallen, so können und werden dieselben doch das innere, unmittelbare Gottesbewußtsein nicht erschüttern, wenn dasselbe anders nur in seiner ganzen Kraft vorhanden ist, sondern sie werden nur auf's Neue davon überzeugen, daß die Reproduktion des unmittelbaren, faktischen Denkens mit großen Schwierigkeiten verknüpft sei, daß die Spekulation überhaupt, wie ihre Lust, so ihre Schmerzen habe. Gelingen aber jene Forschungen, bringen sie vollkommner oder unvollkommner den unmittelbaren Denkprozeß, worin das Gottesbewußtsein sich bildet, zur Anschauung und stimmen sie mit dem Endresultate desselben zusammen, so sind sie offenbar von einer nicht geringen Bedeutung, sie dienen jedenfalls sehr zur nähern Bestimmung und Aufhellung der Gottesidee, so wie zur Befestigung der Ueberzeugung von ihrer Realität. Vorzüglich sind denn auch diese Reflexionsbeweise von großer Wichtigkeit für solche Menschen, in denen das Gottesbewußtsein durch falsche Verstandesspekulation verdunkelt ist, denen die Gottesidee nicht mehr in allen ihren Bestandtheilen klar vor der Anschauung steht. Um solche Menschen auf den rechten Weg zurückzuführen, dazu reicht offenbar nicht hin, daß man ihnen das Gottesbewußtsein für ein ursprüngliches, über allen Beweis erhabenes erklärt, was jeder so in sich finden müsse; man muß vielmehr, um in solchen Menschen das Gottesbewußtsein wieder zu wecken und zu beleben, jenen unmittelbaren Denkprozeß ihnen vordenken, man muß den Gottesgedanken in der Mannigfaltigkeit seiner Beziehungen und Bestandtheile kräftig und lebendig aussprechen, und eben hierzu dienen

vorzüglich die verschiedenen Beweise für Gottes Dasein. Ein jeder dieser Beweise bringt, wie die Darstellung zeigen wird, die Gottesidee in einer neuen besondern Form zur Anschauung, er entwickelt einen besondern Bestandtheil der Gottesidee und in sofern sind diese Beweise für die Belebung des verdunkelten Gottesbewußtseins nicht ohne Kraft und Bedeutung.

§ 4.

Die Beweise für Gottes Dasein.

1. Die phisikologischen als kosmologischer und teleologischer.

Der Beweise für Gottes Dasein gibt es, wie die Geschichte der Philosophie zeigt, zwar nicht der Grundrichtung, wohl aber der Form und Ausführung nach, sehr viele und mannigfaltige, und ihre Zahl läßt sich noch fortwährend ins Unbestimmte vermehren, insofern die realen Beziehungen des Endlichen zum Unendlichen, wovon in jenen Beweisen vorzugsweise ausgegangen wird, sehr viele und mannigfaltige sind. Alle diese Beweise hier in ausführlicher Entwicklung nahmhaft zu machen, das ist aus dem bezeichneten Grunde nicht möglich und eine solche geschichtliche Entwicklung liegt auch außerhalb den der christlichen Glaubenslehre gesetzten Grenzen; wir beschränken uns darauf, die Grundformen und Grundrichtungen jener Beweise hervorzuheben und kurz zu würdigen. Man kann diese verschiedenen Beweise füglich in zwei Klassen eintheilen, in physikologische und anthropologische. Die physikologischen Beweise gehen aus von der endlichen Weltrealität (Natur, Geist) und suchen von hier aus durch eine nähere Betrachtung und Würdigung ihres substantiellen Charakters, so wie ihrer eigenschaftlichen Bestimmtheit durch eine Reihe von Schlüssen bis zu ihrem absoluten Grunde hindurchzudringen und die Nothwendigkeit dieses Hinübergehens für das Denken darzuthun. Faßt man bei dieser Weltbetrachtung bloß schlechthin die Geschöpflichkeit und Bedingtheit des endlichen Seins als solche ins Auge, so entsteht die kosmologische Beweisform; betrachtet und würdigt man dagegen das weltliche Sein, insofern es nicht ein bloßes Aggregat, sondern ein nach Zwecken geordnetes Ganze ist, und postulirt man eine absolute, unendliche Schönheit und Weisheit als Ursache der in der Welt sich kundgebenden relativen Schönheit und Weisheit, so kommt die teleologische Beweisform zum Vorschein.

Diesen physikologischen Beweisformen stehen in charakteristischer Eigenthümlichkeit gegenüber die anthropologischen Beweisformen, deren Tendenz dahin geht, unmittelbar in der geistigen Natur des Menschen, im Bewußtsein, im innern Heiligthum der Seele die Offenbarungen und das Nachbild des unsichtbaren Schöpfers nachzuweisen; es sind Versuche, mehr oder weniger ohne Rücksicht auf das endliche Sein, unmittelbar aus den dem Geiste eingebornen Gesetzen, aus den in ihm gegebenen Ideen des Absoluten, Ewigen, Unendlichen die Realität eines ewigen, unendlichen Wesens darzuthun, und zwar gehören dahin insbesondere das ontologische Argument in seinen verschiedenen Formen und zum Theile auch die verschiedenen praktischen oder moralischen Argumente, so wie das sogenannte historische Argument.

Der kosmologische Beweis nimmt seinen Ausgang von der endlichen Weltrealität (Natur, Geist) als einem Aggregate bedingten, nicht in sich selbst stehenden Seins und postulirt alsdann, um dasselbe in seinem Dasein zu begreifen, ein unbedingtes, in und durch sich selbst subsistirendes Wesen als freie, schöpferische Ursache des endlichen Seins; er schließt nach dem Grundsatze, daß Alles, was ist und geschieht, einen zureichenden Grund haben müsse, von der realen Existenz der in sich selbst unbegründeten Weltsubstanz auf die Existenz eines absoluten, schöpferischen Grundes, auf die Existenz Gottes, und er beruht so auf dem Schlusse von dem Zufälligen auf das Nothwendige, von der Wirkung auf die Ursache und von der ganzen Reihe der geschaffenen Wirkungen und Ursachen auf eine letzte und höchste schöpferische Ursache. Es ist dieser Beweis uralt, nnd wie die Geschichte der Philosophie zeigt, in den mannigfaltigsten Formen mit größerer oder geringerer Schärfe ausgeführt worden. Plato [1]) und Aristoteles [2]) führen ihn in der Form eines Schlusses von der in der Welt wahrnehmbaren unselbstständigen Bewegung auf ein primum movens [3]) und in eben

---

[1]) Vgl. Phaedr. 245 Steph. Timaeus 302—205 ed. bip. de legibus l. 10.

[2]) Phys. VII, 1. VIII, 35. Metaphys. XII, 6. 7. 9.

[3]) Plato und Aristoteles erhoben sich nicht zu der Idee von Gott als der freien schöpferischen Ursache des endlichen Seins, sondern das höchste, wozu sich diese herrlichen Geister durch die Kraft des Gedankens und begeistert von den Orientalischen Traditionen emporschwangen, das war die Idee von Gott als dem höchsten weltbildenden Principe, als dem intelligenten Werkmeister, der den ewigen,

dieser Platonisch-Aristotelischen Form entwickeln ihn, jedoch in eigenthümlicher Weise, auch mehrere Scholastiker, z. B. Thomas von Aquin. „Ueberall in dieser Welt, sagt der h. Thomas [1]), ist Bewe-

---

aber zunächst noch gleichsam in einem Zustande der Erstarrung sich befindenden Weltstoff durch seine anziehenden Einflüsse in Bewegung setzte (Aristoteles), und das wilde Chaos der Elemente der Ordnung unterwerfend, Alles nach dem Muster der Ideen einrichtete (Plato). Die Systeme dieser beiden Philosophen, in denen die antike Weisheit ihren Höhepunkt erreichte, sind wesentlich dualistisch; dem absoluten Gotte steht gegenüber ein absoluter, aber dennoch der Bildung fähiger und bedürftiger Weltstoff, und man muß sich wundern, wie ihrem Scharfsinne das Widersprechende in ihrer Auffassung entgehen konnte. Eine ewige in sich selbst subsistirende Weltmaterie widerstrebt ja vermöge ihres absoluten Charakters nothwendig aller Bildung, sie ist nothwendig so, wie sie ist, durchaus unvermögend, irgend eine zeitliche Bewegung und Veränderung in sich aufzunehmen. Die Wahrheit dieser Anschauung ist unserer vom Christenthum erleuchteten Vernunft unmittelbar einleuchtend, dem Scharfsinne eines Aristoteles und dem Tiefsinne eines Plato aber blieb sie fremd, und man sieht hier aufs Klarste, welch gewaltigen Einfluß das Christenthum auf die Reinheit und Klarheit unseres Denkens ausgeübt hat und wie sehr wir demselben zu Danke verpflichtet sind.

[1]) Summa P. I. q. 2. art. 3. via prima: Certum est enim et sensu constat, aliqua moveri in hoc mundo. Omne autem, quod movetur, ab alio movetur; nihil enim movetur, nisi secumdum quod est in potentia ad illud, ad quod movetur; movet autem aliquid, secundum quod est actu; movere enim nihil aliud est, quam, educere aliquid de potentia in actum. De potentia autem non potest aliquid reduci in actum, nisi per aliquod ens in actu .... Impossibile est ergo, quod secundum idem et eodem modo, aliquid sit movens et motum vel quod moveat se ipsum. Omne ergo, quod movetur, oportet ab alio moveri. Si ergo id, a quo movetur, moveatur, oportet et ipsum ab alio moveri, et illud ab alio. Hic autem non est procedere in infinitum, quia sic non esset aliquid primum movens, et per consequens nec aliquod aliud movens, quia moventia secunda non movent nisi per hoc, quod sunt mota a primo movente, sicut baculus non movet nisi per hoc, quod est motus a manu. Ergo necesse est, devenire ad aliquod primum movens, quod a nullo movetur et hoc omnes intelligunt deum. Vgl. cont. Gentil. I, 13. Die Idee von Gott, welche das angeführte Argument vermittelt, ist nicht die wahre, vollendete Idee von Gott als der freien schöpferischen Ursache des relativen Seins, sondern nur die Idee von ihm als dem ersten Beweger des weltlichen Seins, und es leidet daher an und für sich an denselben Mängeln, welche der Aristotelischen Beweisform eigenthümlich sind. Der h. Thomas verbindet daher auch mit dieser erstern Beweisform sofort noch mehrere andere Beweise, worin auf die Unmöglichkeit einer unendlichen Reihe bedingter Wesen hingewiesen und die Folgerung gezogen wird, daß es ein

gung (Veränderung, Uebergang von der Möglichkeit, bloßer Potenzialität zur Aktualität, Wirklichkeit) sichtbar; Alles aber, was bewegt wird, hat seine Bewegung nicht von und durch sich selbst, sondern es wird von einem Anderen bewegt; denn unmöglich ist es, daß etwas sich selbst bewege, d. h. daß ein und dasselbe in derselben Beziehung sich selbst vom Nichtsein ins Sein, von der Potenzialität in die Aktualität hinüberversetze, nur das actu Seiende kann bewegen und nichts vermag eine Thätigkeit zu entwickeln, bevor es ist. Das bloß erst Mögliche (Potenzielle), noch nicht Seiende, bedarf daher eines fremden Bewegers und in sofern dieser sich wiederum als bewegt zu erkennen gibt, eines andern Bewegers und dieser wiederum eines Andern u. s. w., und es muß demnach, damit die Bewegung zum Abschlusse und zu ihrer Begründung gelange, eine erste bewegende Ursache, welche selbst nicht bewegt ist, sondern absolut in sich selbst ruht, nothwendig als existirend angenommen werden, und diese Ursache ist Gott." Von anderen Theologen und Philosophen wurde statt des Begriffes der Bewegung der Begriff der Veränderung angewandt, und damit der kosmologische Beweis in seiner charakteristischen Eigenthümlichkeit hervorgehoben. Die Welt bietet uns nur ein Bild der Veränderlichkeit dar; die Wesen, welche sie bilden, sind und sind nicht; sie werden geboren und sterben, sie sind nicht die Macht des Seins selbst, sondern sie haben das Sein empfangen, sie sind aus Nichts geworden, bedingt, zeitlich, endlich; die Schranke umgibt und drückt sie von allen Seiten. Diese Idee des Gewordenen, des Veränderlichen, Bedingten, Zeitlichen, Zufälligen, weckt unmittelbar in der Seele die Idee des durch sich selbst Seienden, des Unveränderlichen, Unbedingten, Ewigen, und zwar denkt der Geist nicht nur mit Nothwendigkeit diese Idee, sondern so wie er die Idee des Bedingten, Zeitlichen in der realen Welt verwirklicht schaut, so setzt und postulirt er auch mit absoluter Nothwendigkeit eine reale, der Idee des Absoluten, Ewigen u. s. w. entsprechende Existenz als Grund des endlichen, bedingten Seins; wie zwischen jenen unvergänglichen Ideen ein inneres Band statt findet und die eine nicht ohne die andere gedacht werden

---

Wesen geben müsse, welches durch sich selbst existire und Alles aus dem Nichtsein ins Sein hinübergerufen habe (via secunda et tertia). Es gebricht jedoch allen diesen Beweisen an einer scharfen dialektischen Durchbildung, und sie gehören überhaupt zu den schwächsten Partien der Thomistischen Summa.

kann, so findet auch in einer Beziehung dasselbe Verhältniß statt zwischen den ihnen entsprechenden Wirklichkeiten, d. h. obschon der Denkgeist das absolute, unendliche Wesen, eben wegen seiner Unendlichkeit und seiner damit gegebenen Selbstgenügsamkeit ohne das Endliche, Zufällige als seiend denken kann, so kann er doch das Endliche nicht ohne das Absolute als real denken, sondern er muß das Endliche, um es in seinem Dasein zu begreifen, auf das Unendliche beziehen und die Realität des Unendlichen als schöpferischer Ursache des Endlichen mit Nothwendigkeit setzen und behaupten.

Die Grundzüge dieser kosmologischen Beweisform finden sich überall in der h. Schrift [1]) angedeutet, und eben so finden sie ihre Aussprache bei sämmtlichen Kirchenvätern; der Ausdruck ist jedoch bei ihnen noch mangelhaft, die Principien sind oft von den Folgerungen getrennt, die Beweise sind nicht auf ihren letzten Ausdruck gebracht, und man fühlt es deutlich, daß die von ihnen ausgesprochenen Ideen noch einer tiefern Analyse und einer strengern Form der Einkleidung fähig und bedürftig sind. „Der Himmel und die Erde, sagt z. B. der h. Augustin [2]), erheben ihre Stimme und rufen uns zu, sie seien gemacht worden; denn sie verändern sich und vergehen. Aber das, was nicht geworden ist, was ewig ist, hat nichts an sich, was nicht gleichfalls ewig ist; darum kann es nicht der Veränderung unterworfen sein. Der Himmel und die Erde rufen uns zu, sie seien gemacht worden und nicht durch sich geworden; denn sie waren nicht vor dem Sein, um die Ursache von sich selbst zu werden. Dieses Rufen des Himmels und der Erde ist die Gewißheit selbst; und du, o Herr, bist der Schöpfer Himmels und der Erde.“ In mehr abstrakter Weise spricht sich Joannes Da-

---

[1]) Vgl. Iob. XII, 7—9. Nimirum interroga iumenta et docebunt te, et volatilia coeli, et indicabunt tibi. Loquere terrae et respondebit tibi, et narrabunt pisces maris. Quis ignorat, quod omnia haec manus domini fecerit? Isai. XLl, 4. XLV, 6—7. 12. act. XVll, 24—28. 1. Cor. Vlll, 5—6.

[2]) Confes. l. II, 4. De civit. Dei lib. Vlll, c. 6.: Viderunt, quidquid mutabile est, non esse summum deum. Viderunt omnem speciem in re quacunque mutabili, qua est quidquid illud est, non esse posse nisi ab illo, qui vere est, qui incommunicabiliter est. Zahlreiche Stellen aus den Vätern bei Petavius Theol. dog. tom. I. l. 1. c. 2.

mascenus aus. „Alles Veränderliche, sagt er [1]), hat die Ursache seines Daseins außer sich, ist geschaffen, durch ein Anderes entstanden; nun ist aber Alles, was wir wahrnehmen, veränderlich, folglich entstanden und zwar zuletzt entstanden und geschaffen durch einen Urheber, der selbst unveränderlich und ungeschaffen sein muß, durch einen *δημιουργός ἄκτιστος καὶ ἄτρεπτος*, und dieser ist Gott.“ In der scholastischen Theologie tritt überall dieselbe Beweisform, nur in tieferer, dialectischer Durchbildung hervor, und zwar besteht der Fortschritt vorzugsweise darin, daß sie die Unmöglichkeit und Undenkbarkeit eines unendlichen Regresses der Veränderung oder die Undenkbarkeit einer unendlichen Reihe von einander abstammender und sich einander begründender Dinge darzuthun sucht. Dieses Bestreben zeigt sich z. B. schon bei Alexander von Hales [2]). „Alles, was ist, sagt er, ist entweder erschaffbar oder unerschaffbar. Alles Erschaffene ist aber wandelbar und veränderlich. Ausgemachte Wahrheit ist, daß das gesammte Universum, mag es endlich oder unendlich (d. h. in endloser Reihenfolge) gesetzt werden, erschaffen sei. Da also Nichts sich selbst die Ursache ist, so ist nothwendig, daß es selbst eine Ursache habe, die nicht selbst verursacht ist. Auch darf in den hervorbringenden Ursachen kein Zirkel angenommen werden, weil sonst folgen würde, daß ein und dasselbe im Sein eben so das Frühere, als das Spätere sei, was unmöglich ist.“ Ganz derselbe Gedankengang liegt auch der Argumentation des Albertus Magnus zu Grunde: „Alles Erschaffene bedarf, um zu sein, eines Andern, und dieses, um zu existiren, wieder eines Andern, und so wird man entweder ins Unendliche fortzuschreiten haben, oder es wird ein Zirkel anzunehmen oder endlich zu etwas zu kommen sein, was die Ursache von Allem ist. Ein Zirkel ist aber in den Einzeldingen nicht anzunehmen, weil sonst etwas früher oder später angenom-

---

[1]) Orth. fid. l. I. c. 3. *Τρεπτά τοίνυν ὄντα, πάντως καὶ κτιστὰ· κτιστὰ δὲ ὄντα, πάντως ὑπό τινος ἐδημιουργήθησαν· δεῖ δὲ τὸν δημιουργὸν ἄκτιστον εἶναι. εἰ γὰρ κἀκεῖνος ἐκτίσθη, πάντως ὑπό τινὸς ἐκτίσθη, ἕως ἂν ἔλθωμεν εἴς τι ἄκτιστον. Ἄκτιστος ἦν ὢν ὁ δημιουργὸς, πάντως καὶ ἄτρεπτὸς ἐστι· τοῦτο δὲ τί ἂν ἄλλο εἴη, ἢ Θεὸς.*

[2]) Alex. Alens. Summa univers. theol. P. I. q. 3. m. 1.

men werden müßte, als es selbst ist; aber auch einen Progressus ins Unendliche anzunehmen ist unstatthaft, weil die Natur das Unendliche flieht, und die gesammte Wirklichkeit eine verursachte ist, mag sie nun endlich oder unendlich (d. i. eine in endloser Reihenfolge gesetzte) sein; — also bedarf die Welt, um zu sein, eines Anderen, welches außer dem geschaffenen Universum ist, und dieses Andere ist Gott [1]." Ueber diese scholastische Beweisform sind die späteren christlichen Denker dem Wesentlichen nach nicht hinausgekommen; die Grundgedanken sind überall dieselben, bloß die Entwickelung ist zum Theil eine verschiedene. Die Leibnitz-Wolfische Schule z. B. substituirte dem Begriffe der Beweglichkeit oder Veränderlichkeit der Dinge den abstrakteren Begriff der Zufälligkeit und sie suchte dann ebenfalls durch Anwendung des Satzes vom zureichenden Grunde die Undenkbarkeit eines unendlichen Regressus der Veränderung darzuthun. „Alle Dinge, die wir wahrnehmen, sagt Leibnitz [2]), sind begrenzt, endlich; als endliche Dinge sind sie zufällig, haben keinen Grund in sich, der ihr Dasein zu einem nothwendigen machte; das eine Ding hat seinen Grund in einem Anderen, und dieses wiederum in einem Anderen u. s. w., so daß man auf diesem Wege niemals zu einem Grunde gelangt, der nicht selbst wieder einer Begründung bedürfte. Der Grund des Daseins dieser ganzen Gesammtheit der endlichen Dinge, welche wir die Welt nennen, ist daher, wie zuletzt nothwendig geschlossen werden muß, außerhalb der Welt in einem Wesen zu suchen, welches den Grund seines Daseins in sich selber hat, und dieses Wesen ist Gott." In dieser Leibnitz-Wolfischen Form wird der kosmologische Beweis auch in unserer Zeit von unsern Philosophen und Theologen mit größerer oder geringerer Eigenthümlichkeit geführt und zwar spricht er sich in einer seiner besseren Formen ungefähr also aus: „Die Welt der Erscheinungen muß im Ganzen wie im Einzelnen ihren Grund des Seins haben. Nun finden wir aber, daß in den einzelnen Bestandtheilen der Welt das eine Seiende immer begründet ist durch das Andere, daß eine Erscheinung ihren Grund hat in einer vorhergehenden, während diese wieder ihren Grund hatte in einer früheren, ihr vorhergehenden. In die-

---

[1]) Alberti Magni Compend. theol. verit. c. 1. Aehnliche Erörterungen beim h. Thomas contra Gent. I. c. 13. und bei Duns Scotus I. Sect. dist. 2. q. 2.

[2]) Theod. I. 7.

ser Weise des Suchens, des Forschens und Begründens gelangen wir also zu unabsehbaren Reihen von Erscheinungen, die nicht in sich selbst stehen, sondern immerfort ihren höheren Grund suchen, die also in sich selbst unbegründet sind. Da nun aber die Vernunft nach dem ihr eingeborenen, absoluten Bedürfnisse nichts unbegründet lassen kann, vielmehr das reale, endliche Sein in seinem Dasein begreifen muß, so kann sie bei solchen unabsehbaren Reihen von einander abstammender Dinge in ihrem Grundsuchen nicht ruhen, sondern sie muß, um sie nicht unbegründet zu lassen, über sie hinausgehen und außerhalb ihrer ein Wesen mit Nothwendigkeit setzen und als real postuliren, welches jene Reihen einmal mit Bewußtsein und Freiheit angefangen hat und welches wieder nicht durch ein Anderes begründet ist, sondern den Grund seines Seins in sich selbst hat. Dieses absolute Wesen, welches wieder nicht eine Ursache hat, sondern mit Nothwendigkeit durch sich selbst existirt, ist Gott; also existirt Gott und zwar ist er für das vernünftige Denken so nothwendig wirklich, als die Welt wirklich ist, die ohne ihn gar nicht sein könnte.

Das Eigenthümliche des kosmologischen Beweises besteht demnach mit Rücksicht auf die angegebenen Beweisformen darin, daß in demselben der Denkgeist nicht etwa mit gänzlicher Umgehung des realen, endlichen Seins, aus bloßen Begriffen argumentirt, um die Idee des Absoluten und die Gewißheit von seiner Existenz zu gewinnen, daß er vielmehr, stehend auf dem Boden der Wirklichkeit, ein Unbedingtes postulirt und als real existirend anzunehmen gebietet, weil und in sofern er ohne diese Annahme das reale erscheinende und als bedingt erfaßte Sein in seinem Dasein nicht zu begreifen im Stande ist. Gott, der Absolute und Unbedingte, ist nicht eine bloße Idee, sondern ein reales, wirkliches Sein, und so wie daher der dem Denkgeiste eingeborene Begriff des Seins nur dadurch Fülle und Inhalt bekommt, daß ein wirklich Reales auf ihn einwirkt, so weiß auch nach dem kosmologischen Beweise der Denkgeist von einem Absoluten und Unbedingten nur dadurch, daß es sich ihm unmittelbar oder mittelbar in realer Einwirkung als wirklich existirend ankündigt. Eine unmittelbare, reale Einwirkung des Absoluten negirt der kosmologische Beweis, und er behauptet demnach eine bloß mittelbare, d. h. das endliche, bedingte Sein gibt sich ihm in unmittelbarer realer Einwirkung zu erkennen und zwar vermag er es in seiner Eigenthümlichkeit zu erfassen als ein ge-

wirktes, nicht in sich selbst stehendes Sein, welches eben damit auf ein Absolutes als Grund desselben hinweiset und den Denkgeist zur Annahme desselben nöthigt. Zwischen der endlichen Weltsubstanz und dem Absoluten besteht ein reales Verhältniß, welches sich in dem Charakter der erstern ausdrückt und ausprägt; dieses Verhältniß ist idealiter dem Denkgeiste vom Schöpfer eingebildet (Causalitätsgesetz) und indem er daher von dem ersteren Gliede, der endlichen Weltsubstanz und ihrem Charakter weiß, weiß er auch von dem zweiten Gliede, dem absoluten Causalgrunde derselben. Eben hierdurch, daß der kosmologische Beweis vom realen, endlichen Sein ausgeht und nicht vom bloßen Denken den Uebergang zum wirklichen Sein zu gewinnen strebt, unterscheidet er sich, wie die spätere Darstellung zeigen wird, qualitativ vom ontologischen, dem dieses Streben eigenthümlich ist.

§ 5.

Fortsetzung. Der teleologische Beweis als physikoteleologischer und als ethikoteleologischer.

Das teleologische Argument schließt sich an das kosmologische Argument als eine Erweiterung und Ergänzung desselben unmittelbar an, und es hat überhaupt auch nur in sofern Haltung und Bedeutung, als es das kosmologische zu seiner Grundlage und Voraussetzung hat. Es geht aus von der in der Welt überall sichtbaren Ordnung, Harmonie und Schönheit, so wie von der damit gegebenen Zweckmäßigkeit und schließt von ihnen auf die nothwendige Existenz eines absolut weisen und mächtigen Ordners und Beherrschers des Weltganzen und seiner Geschichte, auf die Existenz einer absoluten Intelligenz. Es ist dieser Beweis uralt und er kommt in der Geschichte der Philosophie überall in den mannigfaltigsten Formen zum Vorschein. Die Offenbarung deutet ebenfalls vielfach auf denselben hin [1]) und späterhin hat fast jeder Kirchenvater zu diesem Argumente seinen Beitrag geliefert.

---

[1]) Ps. XVIII, 1—2. Coeli enarrant gloriam dei et opera manuum ejus enuntiat firmamentum. Dies diei eructat verbum et nox nocti indicat scientiam. cf. Ps. VIII. Ps. XLV, 18. Iob. III. Isai. XL, 21. Ierem. XIV, 22. Sap. XIII, 1. seq. Matth. VI, 25. act. XIV, 15—16. Rom. I, 19—20.

Wichtig und bemerkenswerth sind in dieser Hinsicht vorzüglich zwei Formen, welche sich dadurch von einander unterscheiden, daß in der einen Form von der in der physischen Welt herrschenden Ordnung und Zweckmäßigkeit, in der andern von der in der moralischen Welt vorhandenen Ordnung ausgegangen wird. Die erstere Form bildet das sogenannte physikoteleologische Argument; in der zweiten Form bezeichnet man es als das ethikoteleologische oder auch als das historisch-teleologische Argument.

1. Das physikoteleologische Argument spricht sich also aus: Die Welt der Natur im Ganzen wie im Einzelnen erscheint als ein nach Zwecken geordnetes Ganze, es wird überall in ihr Einheit, Ordnung, Schönheit und Weisheit wahrgenommen; überall, so weit unser Erkennen reicht, vom Größten bis zum Kleinsten, von der Einrichtung des Sonnensystems bis herab zum Insecte und zur Blume ist Alles in Hinsicht der Anordnung seiner Theile, seines Verhältnisses zu andern Dingen und zum Ganzen höchst zweckmäßig eingerichtet und in Hinsicht seines Wirkens an feste Regeln gebunden. Diese in der Natur vorhandene Ordnung und Zweckmäßigkeit muß ihren Grund, ihre Ursache haben; als der blind wirkenden Natur schlechthin immanent und aus ihr selbst herstammend oder als vom menschlichen Geiste ihr aufgeprägt, können jene Eigenschaften nicht begriffen werden, sondern sie setzen wesentlich die freie Thätigkeit eines über die Natur erhabenen Geistes voraus, welcher schauend auf sich selbst die Urbilder des Schönen und Zweckmäßigen in sich entworfen und der blinden Natur schöpferisch eingeboren hat, und diese höchste weltbildende und weltregierende Intelligenz ist Gott.

Es empfiehlt sich dieser teleologische Beweis unverkennbar durch seine ungemeine Faßlichkeit und in den katechetischen und homiletischen Schriften der Kirchenväter findet er sich daher auch überall in den mannigfaltigsten Formen ausgeführt. „Gleichwie die Seele, sagt Theophilus, obschon sie unsichtbar ist, dennoch aus ihrer Einwirkung auf den Körper erkannt wird, so wird auch Gott durch seine Regierung und durch sein Werk der Welt sichtbar. Denn wenn wir sehen, daß ein wohl ausgerüstetes Schiff das Meer durchschneidet und endlich in den Hafen landet, so glauben wir gewiß, daß ein Steuermann auf demselben sei, der es lenke. Eben so müssen wir uns aber auch überzeugen von einem Alles regierenden Gotte, obschon ihn unser leibliches Auge

nicht sieht. Auf ihn weiset der fortwährend bestehende Wechsel der Jahreszeiten hin, der regelmäßige Lauf der Sterne, der Wechsel von Tag und Nacht, die mannigfaltigen Schönheiten der Pflanzen und Früchte, die Fortpflanzung der Thiere im Wasser, auf der Erde, in der Luft[1]." In höchst fruchtbarer, anziehender Schilderung entwickelt ihn auch der h. Athanasius. „Betrachtet man den Himmel und den Lauf der Sonne und des Mondes, die Stellungen und den Umlauf der übrigen Gestirne, die sich entgegengesetzt sind, in ihrer Entgegensetzung aber eine feste Ordnung beobachten, muß man dann nicht denken, daß sie sich nicht selbst geschaffen haben, sondern von einem Anderen (von ihnen Verschiedenen) geschaffen worden sind und fortwährend geordnet werden? Wer sieht die Sonne täglich aufgehen und den Mond unveränderlich, je nach einer bestimmten Reihe von Tagen, scheinen bei Nacht, wie andere Gestirne räthselhaft ihren Lauf verändern, noch andere stets an derselben Stelle sich bewegen, und zieht nicht den Schluß, daß gewiß ein Weltschöpfer sie regiert? Entgegengesetztes ist in der Natur verbunden und eine Harmonie stellt es doch dar. Das Warme ist entgegengesetzt dem Kalten, das Trockne dem Feuchten, aber eine Einheit bildet es, wie die eines Körpers; muß man nicht denken, Einer verbinde dieses Alles? Der Winter weicht dem Frühlinge, dieser dem Sommer, der Sommer dem Herbste. Sie sind sich entgegengesetzt; denn mild ist der Frühling, heiß der Sommer, nährend der Herbst und tödtend der Winter; aber Alles gewährt dem Menschen einen gleichen und unschädlichen Gebrauch. Da muß doch wohl Einer sein, der erhabener, als dieses Alles ist, der Alles ausgleicht, auch wenn man ihn nicht sieht. In der Luft werden die Wolken getragen, in den Wolken ist die Schwere des Wassers gebunden; bindet und befiehlt nicht Einer? Die Erde, so schwer ihrer Natur nach, ist gegründet auf dem Wasser und steht fest auf dem von Natur beweglichen Elemente. Zu bestimmten Zeiten bringt die Erde ihre Früchte, der Himmel sendet Regen, die Flüsse strömen, die Quellen sprudeln, sich entgegengesetzte Thiere zeugen, und das nicht immer, sondern zu gewissen Zeiten nur. Wer bringt die Einheit in Alles? Durch sich selbst könnte sich doch nicht das Alles verbinden, wegen des in ihrer Natur gegrün-

[1]) Greg. Naz. Orat. 34. n. 14.

deten Gegensatzes. Von Natur schwer ist das Wasser und die leichten Wolken enthalten es in sich .... Hat sich denn, was von Natur entgegengesetzt ist, selbst zusammengeführt? Wohl ist da ein mächtigeres Wesen, der Herr von Allem, dem alle Elemente unterthan sind, dem sie folgen und gehorchen. Keines bekämpft, bloß auf sich schauend, das Andere; den verbindenden Herrn erkennend, kommt Freundschaft unter das sonst Feindselige; das Entgegengesetzte liebt sich nach seinem Willen. Aufwärts geht seiner Natur nach das Eine, hinab das Andere; schwer ist Dieses und leicht Jenes; wenn die Sonne erhellen wollte, die Luft aber die Strahlen nicht durchließe, welche Verwirrung! Wenn die Nacht dem Tage nicht wiche, wenn die Gestirne, deren Eins oben, unten das Andere schwebt, gegen sich kämpften, da würde gewiß die Ordnung eine Unordnung. Denn alles vernichtete sich entweder im Kampfe, oder das Siegende bliebe nur noch. Auch so wäre keine Welt. Denn bliebe es allein nur noch übrig, so wäre es, wie wenn am Körper alles ein Fuß oder eine Hand nur wäre, es wäre kein Körper mehr. Welche Welt wäre es doch, wenn nur die Sonne noch wäre oder der Mond oder die Gestirne? Wenn es nur Wasser oder Erde gäbe oder wenn alle Elemente sich bekämpften, wie könnte der Mensch leben, da er nicht Dieses oder Jenes nur, sondern Alles bedarf? So erkenne denn in der Ordnung den Ordner an. Aber die Ordnung zeigt nicht viele Götter, sondern nur einen Gott an; bei vielen Göttern würde Alles wieder in eine Unordnung sich auflösen [1]).“

Aehnliche Beweise kehren bei allen übrigen Vätern wieder [2]); die lebendige Schöpfung bezeichnen sie als die Leiter, auf welcher wir zu Gott emporsteigen; so wie Gott durch sein lebendiges Wirken in der Welt gleichsam zu uns herniedersteigt, so steigen wir durch die Betrachtung seiner Werke zu ihm empor; die Welt ist eine Schule, eine Werkstätte der Erkenntniß Gottes und der Aufenthalt in ihr wird für den sinnigen Beobachter zu einer heiligen Lehrstunde [3]). Insbesondere ist es der Mensch selbst, diese Welt im Kleinen (μικρόκοσμος), aus

---

[1]) Contra Gent. 34—37.

[2]) Minut. Fel. Octavia. 17. Tert. adv. Marcion. I, 13. 14. Aug. Conf. IX, 6. Civ. dei VIII, 6. XI, 4. Thomas Summa Theol. I, q. 2. art. 3. via quarta.

[3]) Basil. Caesar. homil. in Hexaem. p. 8, 9. Epist. 400. Basil. Seleuc. Orat. I. p. 2.

dessen wunderbaren Einrichtung die teleologische Betrachtung der Väter die reichlichste Nahrung zieht; sie weisen darauf hin, wie in der Gestaltung des menschlichen Körpers und seiner einzelnen Theile, des Auges, Herzens, Mundes u. s. w. die tiefste Symbolik, der herrlichste Rhythmus, die innigste Harmonie mit dem geistigen Leben sichtbar werde und wie alles Dieses mit Nothwendigkeit auf einen absolut weisen, künstlerischen Urgeist schließen lasse[1]). Der h. Basilius[2]) insbesondere empfiehlt diese Betrachtungsweise vor allen übrigen, wenn er sagt: „Eine genaue und fleißige Erforschung deiner selbst wird dir eine angemessene Handführung zur Erkenntniß Gottes sein. Denn wenn du auf dich selbst merkest, wirst du nicht nothwendig haben, aus dem Bau des Universums den Schöpfer zu erschließen, sondern in dir selber, dieser kleinen Welt (*μικρῷ τίνι κοσμῳ*) wirst du die große Weisheit deines Schöpfers anschauen. Gott, wie er als Geist ohne Leib ist, lerne aus der Seele erkennen, die körperlos in dir ist."

2. Der historisch-teleologische Beweis hat die Idee der Providenz zu seiner Grundlage und ist seinem Wesen nach nichts anders als die umgekehrte Vorsehungslehre. Wenn Gott wirklich als höchstes Princip fortwährend leitend und lenkend in die Geschichte lebendig eingreift und die Welt und Menschengeschichte demnach in der That das Produkt zweier Faktoren, göttlichen und menschlichen Zusammenwirkens ist, dann muß auch dem forschenden Geiste die wirkliche Geschichte als das Produkt zweier Faktoren lebendig sich ankündigen und er muß aus dem Gegebensein des Produkts und des einen Faktors den anderen unsichtbaren Faktor erschließen können; die Geschichte muß dann Räthsel und Geheimnisse darbieten, die nicht in dem gewöhnlichen Geschichtspragmatismus, sondern nur in einer höheren religiösen Geschichtsanschauung ihre Lösung finden, sie muß reich sein an Gleichungen, die bei bloßer Anwendung des natürlichen Calcüls ungelöset bleiben,

---

[1]) Gregor Nyss. de hom. opif. c. XXX. Ambros. Hexaem. VI. 9. Theodor. Prov. Orat. III.

[2]) Basil. homilia ad illud: Attende tibi ipsi. tom. I. pag. 352. ed. Paris. 1698.: *ἔδεν δεήσῃ ἐκ τῆς τῶν ὅλων κατασκευῆς τον δημιουργὸν ἐξιχνευειν, ἀλλ' ἐν σεαυτῷ οἱονεὶ μικρῷ τινι κόσμω τὴν μεγάλην κατόψει τῦ κτίσαντός σε σοφίαν.*

an Erscheinungen und Begebenheiten, welche in den dabei mitwirkenden natürlichen Principien (creatürliche Freiheit) nicht ihre Erklärung finden, die vielmehr den Charakter des Unbegreiflichen und Wunderbaren an sich tragen und eben damit auf ein höheres, über die Welt erhabenes und dieselbe mit Macht und Weisheit beherrschendes Princip hinweisen. Insofern daher die Idee der Providenz nach Vernunft und Offenbarung eine reale Idee ist, insofern ist auch dem historisch-teleologischen Beweise seine eigenthümliche Bedeutung durchaus einzuräumen und ganz mit Recht hat man ihm unter den Beweisen für Gottes Dasein seine besondere Stellung angewiesen [1]).

Wenn auch, um die Hauptmomente dieses Beweises kurz hervorzuheben, in dem Gebiete der Welt- und Menschengeschichte die Ordnung und Gesetzmäßigkeit eben wegen der in ihr mitwirkenden Willkür der Menschen nicht immer klar in die Augen springt, wenn der Strom eines reinen, harmonischen Lebens auch überall getrübt erscheint, so lehrt doch immerhin eine aufmerksame Betrachtung der Weltgeschichte, insbesondere in ihren großen Perioden, in ihren wesentlichen Momenten und Wendepunkten auf eine durchaus eindringliche Weise, daß nicht einzig die beschränkte Willkür der Menschen das die Geschichte bildende Princip sei, daß vielmehr eine höhere überweltliche Macht und Weisheit die guten wie die bösen Thaten beherrsche und ihren höhern Zwecken dienstbar mache; eben die eigenthümliche Art und Weise, wie hier die größten Zerwürfnisse und Disharmonien gegen alle menschliche Berechnung zuletzt in Harmonie sich auflösen, so wie der besondere Umstand, daß die geringfügigsten Thaten nicht selten ganz gegen die Absicht ihrer Urheber von den tief eingreifendsten Folgen begleitet sind, daß von der anderen Seite dagegen die glänzendsten Unternehmungen oft ganz plötzlich an dem unbedeutendsten Umstande scheitern, alles Dieses deutet unverkennbar auf eine höhere Ordnung, auf einen höheren, leitenden Gedanken hin, es deutet darauf hin, daß eine heilige Macht und Weisheit der creatürlichen Freiheit zwar innerhalb gewisser Gren-

---

[1]) Eine ausführliche Entwickelung des teleologischen Beweises kann und darf aus begreiflichen Gründen der speculativen Theologie nicht zugemuthet werden; die speculative Theologie muß sich vielmehr darauf beschränken, die Grundgedanken jenes Beweises hervorzuheben, die historische Ausführung und Begründung aber der Geschichtswissenschaft und insbesondere der Philosophie der Geschichte überlassen.

zen einen freien Spielraum gestatte, daß sie aber ihre Thätigkeit beherrsche und wo es ihre Zwecke erheischen, wie dem Meere, ihr zurufe: bis hierher und nicht weiter, hier sollen sich deine stolzen Wogen brechen. Wer wollte und könnte z. B. in dem Leben, in den Erfolgen und Schicksalen eines Moses, eines Alexanders des Großen, eines Cromwell und Napoleons u. s. w. einen höheren, den Gang der Geschichte ordnenden Einfluß verkennen?

Wie in dem Gange der Weltgeschichte, so bewährt sich einem Jeden denn auch in der Geschichte des eigenen individuellen Lebens, seiner Gesinnungs- und Handlungsweise, seiner Erfahrungen und Schicksale und in ihrer ernsten Vergleichung die Realität eines weisen und heiligen Ordners aller Dinge; überall bietet das individuelle Menschenleben Momente dar, die nicht mehr aus der eigenen Freiheit, sondern nur aus einem höheren Einflusse erklärt werden können, und insbesondere zeigt das ungleiche Schicksal der Guten und Bösen, daß eine heilige Macht das Menschenleben beherrscht, welche zwar dem Bösen in weiser Absicht die Macht einräumt, eine Zeitlang das Gute zu bekämpfen, weil ein solcher Kampf erforderlich ist, um das Gute selbst zu heben und um es mit dem herrlichen Lohne der Tugend schmücken zu können, ja ihm für diesen Zweck in weisester Absicht mitunter eine Siegesfreude vergönnt, die ihm aber doch niemals einen festen Sieg und einen vollkommnen Triumpf gestattet.

Die Welt- und Menschengeschichte bildet so in Wahrheit ein göttliches Drama, sie läßt sich in würdiger Weise als eine Gottesgeschichte begreifen und darstellen, d. h. als eine Geschichte, worin Gott selbst in lebendigen Thatsachen seine allwirksame Gegenwart verkündet, und unsere geistvollsten Historiker, ein Stollberg, Bossuet, haben sie so begriffen und dargestellt. Selbst der heidnischen Welt blieb diese höhere Geschichtsanschauung nicht fremd; ihre ausgezeichnetsten Historiker, ein Tacitus, Polybius, erkennen vielmehr das Wirken einer höheren, übermenschlichen Macht in der Geschichte mit aller Entschiedenheit an, die in ihr herrschende Einheit, die Oekonomie der Geschichte (*συντελεῖα τῶν ὁλῶν, οἰκονομία τῶν γεγονότων*) begreifen sie nicht als eine von der creatürlichen Freiheit gesetzte, sondern sie führen dieselbe auf eine hinter den Erscheinungen verborgene übermenschliche Macht als Princip zurück, nennen aber von ihrem niederen Standpunkte aus diese in die

Geschichte eingreifende Macht nicht Vorsehung, sondern Schicksal [1]). Daß auch die Offenbarung die Wahrheit und Nothwendigkeit einer religiösen Geschichtsanschauung und insofern die Bedeutung des historischen Beweises anerkenne, das bedarf keiner näheren Nachweisung. Die Offenbarung verkündet überall, daß Gott die Geschicke der Völker, wie der einzelnen Individuen beherrsche und die Erfolge ihrer Thaten bestimme und sie fordert den Menschen auf, die darin sich offenbarende göttliche Herrlichkeit in tiefer Ehrfurcht zu bewundern und anzubeten [2]). Ja die Offenbarung begnügt sich nicht mit der bloßen Aufforderung und Anleitung, das lebendige Walten und Wirken eines Gottes in der Geschichte zu entdecken, sondern als außerordentliche, wahrhaft übernatürliche Offenbarung ist sie selbst für Alle, die von ihr wissen und ihrem Einflusse sich hingeben, der unmittelbarste Beweis für das Dasein eines weisen und heiligen Weltregierers. Die Träger dieser außerordentlichen Offenbarung stellen sich dar als die unmittelbaren Organe und Werkzeuge Gottes, ausgerüstet mit seiner Kraft und Weisheit, er selbst verkündigt durch sie, daß und wie seine eigene Verherrlichung und die Seligkeit der Kreaturen der Endzweck und das Endziel seines Schaffens und Wirkens sei, wie er am Anfange der Zeiten ein Reich der Wahrheit, der Liebe und Seligkeit gegründet habe und wie er, nachdem durch die Sünde Unordnung und Zwiespalt in dasselbe hineingekommen, für die Ausreinigung und Wiederherstellung desselben vom Anfange an thätig gewesen sei und bis zum Schlusse der Zeiten thätig sein werde, und zwar verkündigt er alles Dieses durch seine Offenbarungsorgane nicht bloß, sondern er offenbart auch durch sie seine providentielle Leitung und Führung in wahrhaft übernatürlichen Thaten, in Thaten der Allmacht, der Weisheit, Liebe und Gerechtigkeit, dadurch aus seiner Verborgenheit gleichsam für die Anschauung heraustretend und die Wahrheit seiner Verkündigung bewährend.

Die göttlichen Offenbarungsthaten sind also eben wegen ihres nicht zu verkennenden wahrhaft übernatürlichen, absoluten Charakters die deut-

---

[1]) Polybii histor. 1, 4.

[2]) Ps. 44, 2—5. 89, 11. Ies. 40, 10—11. 51, 5. Act. 14, 15—16. Die weitere Ausführung der Bibellehre so wie der Lehre der Väter gehört in die Lehre von der Vorsehung.

lichsten Beweise für das Dasein eines übermenschlichen, den Gang der Geschichte ordnenden Geistes, und das historisch-teleologische Argument gestaltet sich so innerhalb des Offenbarungsgebietes zum sogenannten supernaturalen oder theologischen Argumente[1]).

§ 6.

2. Die anthropologischen Beweise und zwar

1. die ontologischen.

Wenn nach der gegebenen Darstellung in den physikologischen Beweisen der Denkgeist vom Sichtbaren, Endlichen zum Unsichtbaren, Unendlichen sich erhebt und der in ihm auftauchenden Idee des Unendlichen deshalb Realität zuzuschreiben sich unabweislich gedrungen sieht, weil ihm bei der entgegengesetzten Annahme das ihn umgebende wirkliche Leben und selbst das eigene Leben zu einem bloßen nichtigen Scheine herabsinken würde, so verläßt dagegen der Denkgeist in den anthropologischen und insbesondere in den ontologischen Beweisen zum Theile wenigstens den Boden der Wirklichkeit, um sich in sich selbst zurückzuziehen und über seine eigene Gedankenwelt zu sinnen. Aus der Realität heraustretend, versetzt er sich in die Mitte des Selbstbewußtseins; aber anstatt hier den Proceß, worin das Leben sich selbst zu begreifen sucht, in seinem lebenskräftigen Verlaufe und damit als einen wirklichen Lebensproceß zu erfassen, begreift und behandelt er ihn als einen bloßen Denkproceß; als das unmittelbare Resultat jenes Processes gilt ihm daher nicht die Ueberzeugung von dem realen Dasein eines unbeschränkten, schöpferischen Seins als Ursache des realen endlichen Seins, sondern sich in der Abstraction vnd im rein logischen Elemente verlierend, begreift er das Resultat jenes Processes, die Idee des unendlichen schöpferischen Seins als bloßen Gedanken und er unternimmt es, unmittelbar aus diesem Gedanken des Unendlichen und aus seinem Vorhandensein im Geiste das reale Dasein desselben zu erweisen. Die ontologischen Beweisformen legen ein großes Gewicht auf den Begriff, auf das Formale des Denkens; sie behandeln das Denken,

---

[1]) II. Mos. 6, 6. 8, 19. 9, 16.

wie ein Sein und vermeinen so aus dem Denken des höchsten Seins das reale objektive Dasein desselben außerhalb des Gedankens herausdemonstriren zu können. Schwache Spuren und Anklänge von dieser Beweisart finden sich schon bei einigen Vätern der Kirche, insbesondere bei den Alexandrinern, beim h. Clemens, Origines, insofern sie das Gottesbewußtsein für ein durchaus unmittelbares erklären und das Denken Gottes mit dem Sein Gottes, wie es scheint, unmittelbar zusammenfallen lassen, und nach einigen Schriftstellern soll die Geschichte dieses Beweises noch höher bis zum Stoiker Kleanthes hinaufgeführt werden können; gewiß aber ist es, daß der h. Anselm von Canterbury ihn zuerst mit Bestimmtheit aussprach, und zwar tritt er bei ihm in seiner originellsten Form und in der kühnsten Wendung hervor; ohne irgendwie von der im Geiste gegebenen Idee als einer Wirkung auf eine adäquate Ursache derselben zu schließen, wie das bei Carteſius der Fall ist, unternimmt Anselmus es, nachzuweisen, daß und wie unmittelbar in der Idee Gottes als des höchsten, absolut vollkommenen Seins selbst schon seine objektive Existenz mitgesetzt sei. Wegen dieser Kühnheit seiner Form erregte dieses Argument schon bei seiner ersten Aufstellung die größte Bewunderung, und diese Bewunderung hat sich auch bis jetzt ungeachtet der dagegen erhobenen Einwendungen nicht gänzlich verloren; ja in der neueren und neuesten Zeit ist das Ansehen desselben bedeutend gestiegen, viele unserer neueren und neuesten Philosophen und speculativen Theologen sprechen nur mit Achtung von demselben, was aber leider mit ihrer pantheistischen Richtung zusammenhängt, welche von jenem Argumente unstreitig begünstigt wird.

1. Das ontologische Argument des h. Anselmus geht aus von dem Gedanken [1]), daß der Menschengeist nach dem Ebenbilde Gottes erschaffen sei und vermöge dieser Ebenbildlichkeit einen unvertilgbaren Drang in sich trage, Gott zu suchen und zu finden, ihn zu denken und zu lieben und es gründet sich dann auf das Princip, daß die reelle Existenz in der dem Geiste eingeborenen Idee der höchsten Vollkom-

---

[1]) Doce me quaerere te, et ostende te quaerenti, quia nec quaerere te possum, nisi tu doceas; neque invenire, nisi te ostendas. Quaeram te desiderando, desiderem quaerendo, inveniam amando, amem inveniendo. Fateor, domine, et gratias ago, quia creasti in me hanc imaginem tuam, ut tui memor sim, te cogitem, te amem.

menheit mitenthalten sei. „Wir können uns, sagt er in seinen Proslogion, ein höchstes Wesen denken, höher als welches nichts gedacht werden kann. Selbst der Thor, welcher in seinem Herzen sagt: es ist kein Gott, versteht obigen Satz und indem er ihn versteht, denkt er dieses höchste Wesen. Allein ein Anderes ist es, Etwas denken, ein Anderes, erkennen, daß dieses Etwas sei. — Das Höchste jedoch, worüber nichts Höheres denkbar ist, kann nicht bloß in unserem Denken sein; denn wäre es bloß in unserem Denken, so könnte es noch weiterhin auch als seiend in der Wirklichkeit gedacht werden. Dieses Höchste, in der Wirklichkeit seiend gedacht, wäre aber alsdann das wahrhaft Höchste, über welches kein Höheres gedacht werden kann. Das wahrhaft Höchste muß also auch als existirend gedacht werden. Nun ist aber unstreitig kein höheres Wesen als Gott denkbar und Gott ist daher nicht anders als existirend denkbar.“ „Ja, sagt er an einer anderen Stelle, Gottes Nichtsein ist nicht einmal denkbar. Denn ohne Zweifel können wir uns etwas denken, dessen Nichtsein undenkbar ist. Ein Solches wäre nun im Vergleiche mit einem Anderen, dessen Nichtsein denkbar ist, das Höhere. Ein Höheres als Gott ist nun nicht denkbar, also ist Gott ein Solches, dessen Nichtsein gar nicht denkbar ist.“ „So also, fährt Anselms in Form eines Gebetes fort, bist du in Wahrheit Herr mein Gott, daß selbst dein Nichtsein undenkbar ist. Und mit Recht; denn wenn irgend ein Geist etwas Besseres als dich denken könnte, so stiege das Geschöpf über den Schöpfer hinaus und urtheilte über den Schöpfer, was sehr widersinnig ist. Und für wahr, was es auch gibt, ausgenommen nur du allein, kann gedacht werden als nichtseiend. Einzig und allein unter Allen und somit am meisten unter Allen hast du Sein, weil, was auch sonst noch ist, nicht so in Wahrheit ist und darum minder Sein hat. Warum nun, sagt der Thor in seinem Herzen: es ist kein Gott, da doch der Grund dem vernünftigen Geiste zur Hand ist, daß du am meisten unter Allen bist? Warum, als weil er unverständig und thöricht ist.“ Wenn man diese und andere Stellen des Proslogions mit Aufmerksamkeit durchdenkt, dann scheint das Bestreben des h. Anselmus wirklich dahin zu gehen, unmittelbar aus der Idee von Gott als dem höchsten, absolut vollkommenen Sein die reale objektive Existenz desselben nachzuweisen. Der Denkgeist im Menschen erhebt sich mit Nothwendigkeit, wie auch immer, zu der Idee des höchsten, aller-

vollkommensten Wesens, und auch der Ungläubige vermag, wie er sagt, diese Idee zu denken, obschon er nicht denkt und annimmt, daß das höchste Wesen auch existire. In Beziehung auf das Endliche folgt nun, wie er einräumt, aus der idealen Existenz eines Gegenstandes noch nicht seine reale Wirklichkeit, aus dem bloßen Vorhandensein eines Dinges im Gedanken folgt nicht sein reales substantielles Sein außerhalb desselben, unsere Einbildungen sind weit entfernt von Wirklichkeit. „Allein, so argumentirt er ausdrücklich weiter, bei demjenigen, über welches hinaus nichts Höheres gedacht werden kann, bei dem allervollkommensten Wesen folgt jenes in der That und es muß, wenn es idealiter im Verstande ist, auch in der Wirklichkeit existiren. Denn ein Wesen, welches in der Wirklichkeit existirt, ist vollkommener, als ein Wesen, welches bloß im Gedanken vorhanden ist; wäre also das allervollkommenste Wesen bloß in der Idee vorhanden, so wäre es ein solches, über welches hinaus sich ein vollkommeneres denken ließe, was ein Widerspruch wäre. Wenn daher der Thor dennoch den Glauben an die Existenz Gottes verwirft, obschon er ein Wesen denkt, über welches kein höheres gedacht werden kann, so widerspricht er sich selbst, weil dieses Wesen, dem er alle Vollkommenheit beilegt, aber doch zu gleicher Zeit die Existenz abspricht, darum niedriger wäre, als ein anderes, welches mit allen Vollkommenheiten auch die Existenz verbände. Er ist daher durch sein Denken gezwungen anzunehmen, daß dieses Sein existirt, weil die Existenz einen nothwendigen Theil dieser Vollkommenheit, die er sich denkt, ausmacht [1]).“

Dieses Anselmsche Argument, dem im Mittelalter ein sehr verschiedenes Geschick zu Theile wurde, wurde späterhin insbesondere von Deskartes und Leibnitz weiter ausgebildet. Deskartes und Leibnitz zählen geradezu die Existenz zu den Realitäten oder Vollkommenheiten

---

[1]) Anselm. Proslog. 2. Convincitur ergo etiam insipiens, esse vel in intellectu aliquid, quo nihil maius cogitari potest: quia hoc, cum audit, intelligit, et quidquid intelligitur, in intellectu est. Et certe id, quo maius cogitari nequit, non potest esse in intellectu solo. Si enim vel in solo intellectu est, potest cogitari esse et in re, quod maius est. Si ergo id, quo maius cogitari non potest, est in solo intellectu: id ipsum, quo maius cogitari non potest, est, quo maius cogitari potest; sed certe hoc esse non potest. Existit ergo procul dubio aliquid, quo maius cogitari non valet, et in intellectu et in re.

und sie argumentiren demgemäß also: „Die Idee von Gott als dem allervollkommensten Wesen, so bemerkt insbesondere Deskartes [1]), finde ich eben so in mir, wie die Idee von irgend einer Figur oder Zahl, und nicht minder klar und deutlich erkenne ich, es gehöre zur Natur Gottes, daß er immer existire, wie ich erkenne, daß diese oder jene Eigenschaft zum Wesen irgend einer mathematischen Figur gehört; die Existenz Gottes muß daher zum Mindesten für mich denselben Grad der Gewißheit besitzen, als mir bisher gewiß waren die mathematischen Wahrheiten. Auf den ersten Anblick scheint dieses zwar weniger einleuchtend zu sein und den Charakter eines Sophisma an sich zu tragen. Da man nämlich gewohnt ist, bei allen Dingen das Dasein vom Begriffe zu trennen, so meint man deshalb, daß dieses auch bei Gott geschehen und er somit wohl auch als nichtexistirend gedacht werden könne; merkt man jedoch genauer auf, so findet sich, daß von der Idee Gottes unmittelbar sein Dasein so wenig zu trennen ist, als von der Idee eines Dreiecks die Gleichheit seiner drei Winkel mit zweien rechten oder von der Vorstellung eines Berges die Vorstellung eines Thales. Denn in Wahrheit und Wirklichkeit, keine geringere Ungereimtheit ist es, Gott, d. h. dem allervollkommensten Wesen das Sein, welches ja ganz wesentlich zu den Vollkommenheiten gehört, abzuspre-

---

[1]) Vgl. Cartesii Meditat. de prima philosophia, medit. V. „Certe dei ideam, nempe entis summi perfecti, non minus apud me invenio, quam ideam cuiusvis figurae aut numeri; nec minus clare et distincte intelligo, ad eius naturam pertinere, ut semper existat, quam id, quod de aliqua figura aut numero demonstro ad eius figurae aut numeri naturam etiam pertinere; ac proinde, quamvis non omnia, quae superioribus hisce diebus meditatus sum, vera essent, in eodem ad minimum certitudinis gradu esse deberet apud me dei existentia, in quo fuerunt hactenus Mathematicae veritates. Quamquam sane hoc prima fronte non est omnino perspicuum, sed quandam sophismatis speciem refert. Cum enim assuetus sim in omnibus aliis rebus existentiam ab essentia distinguere, facile mihi persuadeo, illam etiam ab essentia dei seiungi posse atque ita deum ut non existentem cogitari: sed tamen diligentius attendenti fit manifestum, non magis posse existentiam ab essentia dei separari, quam ab essentia trianguli magnitudinem trium eius angulorum aequalium duobus rectis, sive ab idea montis ideam vallis, adeo ut non magis repugnet cogitare deum (hoc est ens summe perfectum) cui desit existentia (hoc est cui desit aliqua perfectio) quam cogitare montem, cui desit vallis.“ cf. etiam rationes, dei existentiam probantes, more geometrico dispositae, Propos. I.

chen, als einen Berg ohne Thal sich vorzustellen.“ Die Argumentation des Cartesius, womit die Leibnitzsche ganz übereinstimmt, ist demnach diese: „Gott ist nach unserm nothwendigen Denken das allervollkommenste Wesen, ens perfectissimum, ens realissimum, d. h. ein solches Wesen, welches lauter Vollkommenheiten, durchaus aber keine Mängel und keine Negationen enthält. Unter den Eigenschaften und Vollkommenheiten ist aber auch das Sein und zwar als eine der vorzüglichsten Vollkommenheiten oder Eigenschaften. Also wenn Gott nach unserm eigenen nothwendigen Denken das vollkommenste Wesen ist, so muß er auch die Vollkommenheit des Daseins besitzen, also wirklich sein; wie in der Idee eines Dreiecks die Eigenschaft enthalten ist, daß die drei Winkel gleich sind zweien rechten, eben so klar ist auch in der Idee eines vollkommenen Seins die Existenz mitenthalten, und folglich existirt Gott [1]).“

2. Außer diesem ontologischen Beweise, der im Wesentlichen mit dem Beweise des Anselmus übereinstimmt, führt Deskartes ebenfalls aus der Idee von Gott noch einen ganz besondern Beweis für das Dasein Gottes. Nach seiner Ansicht ist die Idee von Gott, ihr Vorhandensein im Menschen, unmittelbar schon ein hinreichender Beweis für das reale objective Dasein eines ihr entsprechenden Wesens; denn sie muß ihren Grund haben, und der Grund ihres Vorhandenseins im Geiste kann nach allem vernünftigen Denken mit Rücksicht auf die Endlichkeit und Relativität des Geistes nicht etwa so gedeutet werden, daß angenommen wird, der Denkgeist habe sie mit und aus seiner Selbstanschauung gewonnen; auch als eine sonstige bloße Abstraction vom endlichen Sein kann sie wegen der unendlichen Fülle ihres Inhaltes nicht begriffen werden, und es bleibt daher zur Erklärung ihres Ursprungs nichts anderes übrig, als anzunehmen, es existire objectiv ein ihr entsprechendes Wesen, nämlich Gott, welcher jene Idee dem Geiste ursprünglich eingebildet habe. Im Näheren argumentirt er in

---

[1]) Leibnitz spricht sich in seiner epistola ad Bierlingium (ep. ad div. ed. Kortholt IV.) in treffender Kürze also aus: Cartesii argumentum est (olim iam ab Anselmo, archiepiscopo Cantuariensi usurpatum): quidquid ex rei definitione fluat, recte de eo praedicari; iam in definitione dei comprehendi existentiam, quia sit ens perfectissimum adeoque omnes continens perfectiones, inter quas est existentia.

folgender Weise: „Es ist der natürlichen Vernunft unmittelbar einleuchtend, daß in dem ursachlichen Principe wenigstens eben so viel Realität (virtualiter, eminenter) sein muß, als in der Wirkung, weil sonst im entgegengesetzten Falle Etwas aus Nichts entstehen würde. Eben dieses gilt nun nicht bloß von dem Verhältnisse zweier Dinge, zweier Realitäten, die als Ursache und Wirkung mit einander verbunden sind, daß nämlich das Eine so viel Realität z. B. Wärme, Licht realiter oder virtualiter (eminenter) besitzen muß, als es dem Andern mittheilt, sondern es gilt auch von dem Verhältnisse zwischen Dingen und Ideen, die als Ursache und Wirkung mit einander verbunden sind. Die im Geiste vorhandene Idee oder Vorstellung eines Dinges kann das Quantum von Realität, welches ideell in ihr gesetzt ist, in letzter Instanz nur von dem Dinge her haben, durch dessen Einwirkung die Idee im Geiste erzeugt wurde, und dieses Ding als Ursache muß daher existiren und es muß selbst zum Mindesten eben so viel Realität auf reale Weise enthalten, als die Idee auf ideelle Weise. Der Mensch findet nun in sich eine Idee von sich selbst, Ideen von anderen Menschen, von lebendigen und leblosen Dingen, und von allen diesen Ideen ist es klar, daß sie Wirkungen sind, welche nicht mehr Realität in sich enthalten, als sie von den Gegenständen, durch deren Einwirkung sie erzeugt wurden, schöpfen konnten. Der Mensch findet nun aber auch in sich eine Idee von Gott, d. h. die Vorstellung von einer unendlichen durchaus unabhängigen höchsten Macht und Intelligenz, wovon er sich und Alles außer sich geschaffen weiß, welche durchaus nothwendig existirt und nicht auch nicht existiren kann; diese Idee nun, welche ein unendliches Quantum von Realität enthält, kann absolut nicht als das selbstständige Erzeugniß des menschlichen Geistes begriffen werden; denn aus nichts wird nichts und das Unvollkommene kann nicht die vollständige Ursache eines Vollkommenen sein; jene Idee ist unendlich erhaben über den menschlichen Geist, sie kann folglich nicht aus der endlichen Realität des menschlichen Geistes oder eines anderen geschaffenen Wesens, sondern sie kann einzig aus demjenigen Wesen abgeleitet werden, welches dasselbe unendliche Maaß von Realität auf reelle Weise enthält, wie es in unsere Gottesidee ideell gesetzt ist, nur ein wirklich existirendes vollkommenstes Wesen kann die Ursache dieser Idee in uns sein .... Die Vorzüge, welche wir mit dem Namen Gottes verbinden, sind so groß und erhaben, daß ich mich, je genauer

ich sie betrachte, um so weniger überzeugen kann, daß die Idee, die ich davon habe, ihren Ursprung von mir allein haben könne. Darum muß ich nothwendig schließen, daß Gott existire. Denn obgleich die Idee der Substanz in mir ist, weil ich selbst eine Substanz bin, so könnte ich dennoch nicht die Idee einer unendlichen Substanz haben, ich, der ich ein endliches Wesen bin, wenn sie nicht von einer Substanz, die wahrhaft unendlich ist, in mich gelegt worden wäre[1]).“ Die Grundlage dieses zweiten von Descartes aufgestellten Beweises bildet dennoch die Idee des Unendlichen, von der er zeigt, daß sie vollkommen klar und bestimmt, mit keiner anderen Idee zu verwechseln, daß sie zwar dem Ausdrucke nach, aber doch nicht dem Gehalte nach negativ ist, weil sich in ihr mehr Sinn findet, als in jeder anderen Idee, und er schließt dann aus den großen Eigenschaften derselben, daß nur das Unendliche uns diese Idee von ihm selbst gegeben haben könne und daß es folglich existire. „Und wenn ich mir diese Idee nicht selbst gegeben habe, fährt er fort, seinem Beweise eine neue eigenthümliche Wendung gebend, so habe ich mir auch das Sein nicht gegeben; denn wenn ich das Sein von mir selbst hätte, so hätte ich mir auch alle Eigenschaften, die ich denke, gegeben. Es würde mir nichts mangeln; ich hätte mir alle Vollkommenheiten gegeben, wovon ich eine Idee habe. Hätte ich mir nämlich meine eigene Substanz geben können, so hätte ich mir um so mehr das geben können, was nur ein Accidenz und ein Modus dieser Substanz ist, durch mich selbst seiend, würde ich mir keine Sache abgesprochen haben, welche, wie ich sehe, in der Idee Gottes enthalten ist. Nun ist es aber augenscheinlich, daß ich die Vollkommenheiten, welche in der Idee Gottes enthalten sind, nicht besitze, daß ich sogar nicht alle Eigenschaften habe, deren meine Natur wohl fähig wäre. Darum habe ich mir auch das

---

[1]) Vrgl. Cartesii Meditationes de prima philosophia, medit. III. In treffender Kürze ist dieser Beweis von ihm entwickelt in den rationes, dei existentiam probantes, more geometrico dispositae, propos. II. demonst. Realitas obiectiva cuiuslibet ex nostris ideis requirit causam, in qua eadem ipsa realitas non tantum obiective, sed formaliter vel eminenter contineatur (per ax. 5); habemus autem ideam dei huiusque ideae realitas obiectiva nec formaliter nec eminenter in nobis continetur (per ax. 6) nec in ullo alio, praeterquam in ipso deo potest contineri; ergo haec idea dei, quae in nobis est, requirit deum pro causa, deusque proinde existit (per ax. 3).

Sein nicht selbst gegeben, darum ist mein Sein ein geliehenes. Darum gibt es einen erschaffenden Gott."

Welches Endurtheil man auch über den realen Werth dieses kartesianischen Beweises fällen möge, eine ungemeine Klarheit und selbst alle speculative Kraft kann man diesem Beweise, wie überhaupt dem ganzen Systeme des Descartes nicht absprechen. Die von ihm geschaffene französische Schule, welche aus der älteren Zeit die glänzendsten Namen, einen Malebranche, Bossuet, Fenelon in ihren Reihen zählt und die auch noch gegenwärtig in Frankreich die edelsten und tüchtigsten Elemente unter ihrer Fahne sammelt, betrachtet seinen Beweis als den größten Ruhm der modernen Speculation und ist noch fortwährend bemüht, den speculativen Gehalt desselben durch die mannigfaltigsten Reproductionen ins Licht zu setzen[1]).

Der ausgezeichnetste unter den Vertheidigern des kartesianischen Beweises ist unstreitig der Erzbischof Fenelon. In seiner Schrift über das Dasein und die Eigenschaften Gottes versenkt sich dieser herrliche Geist, der gleich den großen Geistern des Mittelalters, einem Anselmus, Thomas von Aquin, Bonaventura, am Fuße des Kreuzes seine Werke verfaßte und aus dem Gebete seine Inspirationen schöpfte, mit der ganzen Tiefe und Klarheit seines Gemüthes in die Idee von Gott und seine Verhältnisse zur physisch-geistigen Welt, und er zeigt, wie das ganze Universum der Dinge die Signatur der Gottheit an sich trage, wie Alles: Himmel, Erde, Pflanzen und Thiere auf Gott hinweise und sein heiliger Name überall ertöne; insbesondere ist ihm der Menschengeist durch die Idee der unendlichen Vollkommenheit, die ihm, wie er, seinen metaphysischen Standpunkt charakteristisch bezeichnend, hinzufügt, gleich der Idee der Zahlen, der Linien, der Kreise eingeboren, ein Bild seines Schöpfers und er folgert dann ganz in derselben Weise, wie Descartes, aus der Schwäche, Unsicherheit und Beschränktheit des Geistes, daß ihm jene erhabene Idee nur von dem real existirenden unendlichen Wesen zugekommen sein könne. „Wer legte, so fragt er, die Idee des Unendlichen, d. h. des Vollkommenen in ein so begrenztes und mit so großen Unvollkommenheiten behaftetes Wesen? Gab der Menschengeist sich selbst diese so erhabene und so reine Idee, diese Idee, die selbst

---

[1]) Vgl. Maret, Théodicée chrétien. übersetzt von Oeschinger, Mainz, 1845.

eine Art Unendliches im Bilde ist? . . . . Nehmen wir an, der Geist des Menschen sei gleich einem Spiegel, worin die Bilder aller benachbarten Körper sich abprägen; welches Wesen also konnte das Bild des Unendlichen in uns abbilden, wenn das Unendliche niemals bestand? Wer kann in einem Spiegel das Bild eines phantastischen Wesens abprägen, welches nicht vor dem Glase dieses Spiegels steht, noch jemals vor demselben stand? Dieses Bild des Unendlichen ist nicht etwa ein verworrener Haufe endlicher Gegenstände, die der Geist ungeschickter Weise für ein wahrhaft Unendliches hielte, sondern es ist das wahrhaft Unendliche, von welchem wir einen Begriff haben. Wir kennen dasselbe so wohl, daß wir es von Allem genau unterscheiden, was nicht es selbst ist, und daß keine Spitzfindigkeit uns vermögen kann, etwas Anderes an seine Stelle zu setzen. So bestimmt ist unser Begriff von demselben, daß wir von ihm jede Eigenschaft ausschließen, die nur die geringste Schranke setzt. Endlich ist uns dasselbe so wohl bekannt, daß wir alles Uebrige nur in ihm allein erkennen; wie man die Nacht durch den Tag und die Krankheit durch die Gesundheit erkennt. Woher also ein so unermeßliches Bild? Nehmen wir solches aus dem Nichts? Kann ein beschränktes Wesen das Unendliche ersinnen und finden, wenn das Unendliche nicht besteht? Nimmer könnte unser so schwacher und beschränkter Geist durch sich selbst dieses Bild formen, wenn es keinen Gegenstand hätte. Keiner aus allen äußerlichen Gegenständen kann dieses Bild uns geben; denn sie können uns einzig das Bild dessen geben, was sie selbst sind; sie aber sind nichts anderes, als etwas Beschränktes und Unvollkommenes. Woher also nehmen wir disses klare Bild, dem nichts aus Allem gleicht, was wir sind, noch aus Allem, was wir außerhalb unsrer selbst hienieden kennen? Woher kommt uns dasselbe? Wo also ist dieses Unendliche, das wir nicht begreifen können, weil es wirklich unendlich ist, und das wir dennoch nicht verkennen können, weil wir es von Allem unterscheiden, was geringer ist als dasselbe? Wo ist es? Wäre es nicht, könnte es dann dem Grunde unseres Geistes sich einprägen[1])?"

---

[1]) Fenelon's Werke, übersetzt von Silbert. 1. Bd. S. 73. Vgl. insbesondere das zweite Kapitel, worin Fenelon, ausgehend von der Idee des durch sich selbst seienden, des unendlichen und des nothwendigen Wesens, seine metaphysischen Beweise ausführlich entwickelt.

3. In der Offenbarung finden die bezeichneten ontologischen Beweisformen nirgends ihre bestimmte Aussprache, und selbst Anklänge und Hindeutungen werden vergebens gesucht. Die Vertreter jener Beweisformen haben sich zwar vielfach bemüht, solche zu entdecken und nachzuweisen, und sie glauben solche in allen jenen Stellen entdeckt zu haben, worin der Mensch das Ebenbild, das Eigenthum Gottes genannt wird, worin auf ein dem Menschen ins Herz geschriebenes Gesetz hingewiesen und gesagt wird, daß die Seele des Menschen für Gott geschaffen und ruhelos ihn suche, bis sie ihn finde, daß sie ihn aber mit Nothwendigkeit finde, weil er nicht ferne von einem Jeden sei, alle vielmehr in ihm leben und weben[1]). Allein würdigt man unbefangen den Gehalt dieser Stellen, so sprechen sie nur aus, daß der Menschengeist von Natur aus religiös sei, d. h. daß ihm die Kraft und Fähigkeit eingeboren sei, Gott als den persönlichen schöpferischen Urgrund seiner selbst zu erfassen und daß diese reale religiöse Anlage durch den Einfluß des allgegenwärtigen Gottes mit Nothwendigkeit auf ihre Entwickelung hingetrieben werde, oder mit andern Worten, sie sprechen nur aus, daß der Gottesgedanke im Menschen kein von ihm selbst willkührlich ersonnener Gedanke sei, daß er vielmehr der Kraft nach dem Menschengeiste ursprünglich mitgegeben sei und daher ein ganz wesentliches und nothwendiges Element des menschlichen Bewußtseins bilde; sie sagen aber in keiner Weise, daß dem Menschengeiste die entwickelte Idee von Gott angeboren sei, und noch weniger deuten sie darauf hin, daß sich die Ueberzeugung von der Realität des Gottesgedankens im Menschengeiste in rein ontologischer Weise, d. h. ohne Rücksicht auf das eigene reale Wirklichkeitsbewußtsein, durch reines Denken vollziehe. Der ontologische Beweis hat demnach die Auctorität der Offenbarungsschriften in keiner Weise für sich und auch auf die Auctorität der Väter muß er im Allgemeinen wenigstens durchaus verzichten. Bei keinem einzigen Kirchenvater findet er seine entschiedene Aussprache, während das kosmologische Moment überall anerkannt und hervorgehoben wird; bloß Anklänge und Spuren werden hier und da sichtbar, und zwar bestehen dieselben zunächst und vorzugsweise darin,

---

[2]) Ies. 43, 1—4., Ps. 42, 3., Amos. 5, 4., Act. 17, 28., Rom. 2, 14. 11 37. 14, 7—8. Vgl. die (S. 11.) schon angeführten Stellen.

daß Viele der Väter die Gottesidee schlechthin für eine eingegossene und angeborene erklären und mit der Erfassung derselben, wie es scheint, ganz unmittelbar das Gefühl und das Bewußtsein ihrer Realität verknüpft sein lassen. „Das Dasein Gottes beweisen wollen, sagt Arnobius, ist nicht viel besser, als es bestreiten. Denn wo ist der Mensch, der nicht sogleich bei seinem Eintritte in die Welt den Begriff von einem solchen Beherrscher mitbringt? Wem ist es nicht angeboren und von Mutterleibe an eingeprägt, daß ein König und Herr sei, der Alles, was da ist, regiere[1])." In ähnlicher Weise spricht sich Minucius Felix aus: „Den Gott, welchen wir verehren, zeigen wir nicht, sehen wir nicht. Aber gerade deshalb glauben wir an Gott, weil wir ihn wohl fühlen, aber nicht sehen können .... Ueberall ist er nicht nur uns nahe, sondern eingegossen und eingeflößt (non tantum nobis proximus, sed infusus). Wir handeln nicht unter ihm, sondern ich möchte fast sagen, wir leben mit ihm[2])." Ganz in demselben Gedankenkreise bewegt sich auch der h. Cyprian, wenn er sagt: „Gott ist heller, als alles Licht, er kann nicht gesehen werden; er ist feiner, als alles Gefühl, er kann nicht umfaßt werden; er ist über alle Sinne erhaben, er kann nicht begriffen werden; wir können also nicht würdiger von ihm sprechen, als wenn wir ihn den Unbegreiflichen nennen. Dieser Gott nun, dessen Tempel die große Natur ist, welch' einen Tempel soll er wohl haben? Und da selbst der Mensch seinen Wohnplatz erweitert, will man etwa die Unermeßlichkeit einer solchen Majestät innerhalb eines Häuschens verschließen? Unser Geist muß ihm geweiht, unser Herz muß ihm geheiligt werden .... Es ist nur Einer, aber überall ist er ganz zugegen. Denn auch die Menge bekennt Gott bei vielen Veranlassungen durch unmittelbaren Naturdrang, wenn der Geist und die Seele an ihren Schöpfer und Herrn erinnert wird. Denn so hören wir häufig sprechen: O Gott! Gott sieht es, Gott empfehle ich es, Gott möge es dir vergelten, was Gott will, wenn es Gott gibt. Das ist das höchste Verbrechen, denjenigen nicht

---

[1]) Arn. c. gent. l. I. c. 33.

[2]) Min. Fel. Octav. c. 32. cfr. c. 18: Quid? quod omnium de isto habeo consensum? Audio vulgus, quum ad coelum manus tendunt, nihil aliud, quam deum dicunt, et: deus magnus est, et: deus verus est, et: si deus dederit. Vulgi iste naturalis sermo est, an Christiani confitentis oratio?

anerkennen wollen, den man unmöglich verkennen kann[1])": Mit Rücksicht auf dieses Eingeborensein der Gottesidee lehren mehrere Väter denn auch, im Menschen sei ein Göttliches. „Wer ist so ungelehrt, sagt z. B. Lactantius, oder so roh, daß er nicht einmal wüßte und selbst nicht empfände, daß im Menschen etwas Göttliches ist" (aliquid inesse in homine divini)[2]).

Es können nun zwar alle die bezeichneten Aussprüche ohne Zwang von einem bloß virtuellen Angeborensein der Gottesidee gedeutet werden und sie gestatten überhaupt eine Auslegung, worin sie mit der Ansicht, welche das Gottesbewußtsein in kosmologischer Weise vermittelt und begründet sein läßt, nicht mehr im Widerspruche stehen; allein die Ausdeutung derselben im ontologischen Sinne erscheint doch als eine ebenfalls zulässige und man muß daher einräumen, daß die ontologische Beweisform ihrer Grundlage nach den Kirchenvätern vielleicht nicht gänzlich fremd geblieben sei.

Ganz dasselbe Urtheil ist dann auch weiterhin über jene Stellen zu fällen, worin die Väter die Ansicht aussprechen, das Gottesbewußtsein beruhe auf einer Mittheilung von Oben, auf einer unmittelbaren Einwirkung Gottes und zwar sei es insbesondere der göttliche Logos, durch welchen Gott in das menschliche Erkennen eingeführt werde, durch seine Influenz komme in den Menschen ein heiliges Licht, worin die Seele Gott schaue und erkenne und voll Sehnsucht zu ihm hinaufstrebe, und das Gottesbewußtsein beruhe demnach auf einem unmittelbaren, die Gewißheit in sich selbst tragenden gläubigen Schauen (intellektuelle Anschauung, der Glaube des Philosophen Jakobi?), dieses Licht sei die ursprüngliche Mitgift für einen jeden Menschen, der in die Welt komme und vermöge desselben habe der Menschengeist gleichsam Antheil am Göttlichen und insbesondere an seiner Ewigkeit und Unsterblichkeit. Bei den Alexandrinern Clemens[3]) und Origines[4]) findet diese eigenthümliche Anschauungweise wiederholt ihre wis-

---

[1]) De idolorum vanitate c. q. Vgl. die Seite 12 angeführten Stellen.

[2]) De ira c. 7. cf. Greg. Naz. Orat. XXVIII, 17.

[3]) Stromata l. II, c. 4., l. IV, c. 1., l. V, c. 12. *λείπεται δῆ θεία χάριτι καὶ μόνῳ τῳ πὰρ αὐτȣ λόγῳ το ἀγνώστον νόιειν.*

[4]) Cont. Celsum l. VII, c. 44. Quid enim aliud lumen dei dicendum est, in quo quis videt lumen, nisi virtus dei, per quam quis illuminatus, vel veritatem

senschaftliche Aussprache, aber auch bei den übrigen griechischen Vätern kehrt sie nicht selten wieder. Der h. Athanasius z. B. spricht in mehreren Stellen die Ueberzeugung aus, daß der Gottesglaube nicht auf menschlichen Beweisen beruhe und in keiner Weise als das Resultat einer menschlichen Begriffssteigerung und Begriffsverbindung oder als das willkührliche Erzeugniß der menschlichen Vernunft begriffen werden könne, daß er vielmehr auf einer Einflößung von Oben, auf

---

omnium pervidet vel ipsum deum cognoscit, qui veritas appellatur. Tale est ergo, quod dicitur, in lumine tuo videbimus lumen h. e. in verbo et sapientia tua, qui est filius tuus: in ipso te videbimus patrem. In seiner Schrift de principiis l. IV, c. 36. bringt Origines den Gottesglauben mit dem Unsterblichkeitsglauben in Verbindung, und zwar in einer Weise, wodurch er sich vielfach den Verdacht des Pantheismus zugezogen hat. Anstatt nämlich in dem eingebornen göttlichen Lichte, d. h. in der dem Geist mitgegebenen Kraft und Fähigkeit, Gott und Göttliches denken und glauben zu können, bloß ein moralisches Unterpfand der eigenen Unsterblichkeit und Ewigkeit zu erblicken, begreift er, wie es scheint, das intellektuelle göttliche Licht gleichsam als eine reale Ausströmung aus der göttlichen Substanz und Wesenheit, wodurch die Seele selbst Antheil gewinne an der göttlichen Natur und demnach an ihrer Unsterblichkeit. Omnis, qui participat alicuius, cum eo, qui eiusdem rei particeps est, sine dubio unius substantiae est uniusque naturae . . . . Quoniam (igitur) ipsa patris et filii et spiritus sancti natura, cuius solius intellectualis lucis universa creatura principium trahit, incorrupta est et aeterna, valde consequens est et necessarium, etiam omnem substantiam, quae aeternae illius naturae participium trahit, perdurare etiam semper et incorruptibilem esse et aeternam, ut divinae bonitatis aeternitas etiam in ea intelligitur, dum et aeterni sunt hi, qui eius beneficia consequuntur. Sed sicut percipiendae lucis diversitas servata est in exemplis, cum vel obtusior vel acutior obtutus designatus est intuentis; ita etiam de patris et filii et spiritus sancti participatione servanda est pro intensione sensus vel mentis capacitate diversitas. Alioquin consideremus, si non impium videtur, ut mens, quae dei capax est, substantialem recipiat interitum: tamquam hoc ipsum, quod intelligere deum potest et sentire, non ei sufficere posset ad perpetuitatem, maxime cum etiam per negligentiam decidat mens ne pure et integre in se recipiat deum, semper tamen habeat in se velut semina quaedam reparandi ac renovandi melioris intellectus, cum ad imaginem et similitudinem dei, qui creavit eum, interior homo, qui et rationalis dicitur, renovatur. Die in dieser Stelle herrschende Ausdrucksweise und selbst der Gedanke ist unverkennbar nicht frei von pantheistischen Anklängen und überhaupt läßt sich nicht verkennen, daß die bezeichnete Anschauungsweise sehr leicht zum vollendeten Pantheismus fortschreiten könne; daß aber der Glaube des Origines an sich nicht besser gewesen sei als seine Ausdrucksweise, das soll mit dem Gesagten nicht behauptet sein.

ursprünglichen, dem Geiste mitgegebenen Ideen beruhe und insofern das Werk Gottes sei, und er zeigt zugleich, wie der Menschengeist eben darin, daß er Gott und Göttliches, Ewiges und Unsterbliches zu denken und zu sinnen vermöge, das sichere Unterpfand der eigenen Unsterblichkeit besitze. „Der wahre Weg, sagt er, hat den wahrhaften Gott zum Ziele. Zur Erkenntniß dieses Weges bedürfen wir der Anderen nicht, sondern lediglich unsrer selbst. Wie Gott erhaben über Alles ist, so ist auch der Weg zu ihm nicht ferne oder außer uns, sondern er ist in uns, und wir sehen, daß er seinen Anfang in uns nimmt, wie auch Moses lehrt, wenn er sagt: das Wort des Herrn ist innerhalb deines Herzens. Dasselbe hat auch der Heiland angedeutet und bestätigt in den Worten: das Reich Gottes ist inwendig in euch. Weil wir daher den Glauben und das Reich Gottes inwendig in uns selbst haben, vermögen wir den König des Weltalls leicht zu betrachten und zu erkennen. Wenn somit Jemand fragen wird, was jener Weg für ein Weg sei, so antworte ich, dieser Weg sei die Seele eines Jeden und der Geist in ihr. Denn durch diesen allein kann Gott betrachtet und erkannt werden. Oft, wenn der Leib auf den Boden gestreckt ist, denkt und schaut die Seele das Himmlische. Oft ruhet und schläft der Leib, aber der innere Mensch bewegt sich, schauet, was außer ihm ist, durchwandert Länder und sieht voraus. Was ist es anders, als die vernünftige Seele? Wie kommt es, daß, da der Leib seiner Natur nach sterblich ist, der Mensch an Unsterblichkeit denkt und oft aus Liebe zur Tugend das Leben verläßt? Der Leib ist vergänglich, aber oft beschäftigt sich der Mensch mit dem Ewigen, verachtet die Gegenwart, um seine Sehnsucht nach dem Ewigen zu befriedigen. Der Leib, der sterbliche und endliche beschäftigt sich nicht mit dem ihm Entgegengesetzten. Ist nun der Leib der Seele entgegengesetzt, so ist diese unsterblich, wenn jener sterblich ist. Siehe nun! Im Leibe lebt sie oft wie außer ihm und schauet Ueberirdisches, und begegnet den Heiligen und den Engeln und erhebt sich zu ihnen, wenn sie rein ist. Wie sollte sie nicht vielmehr, vom Körper getrennt, eine noch offenbarere Kenntniß der Unsterblichkeit haben? Denn wenn sie mit dem Körper verbunden ein unkörperliches Leben lebt, so wird sie noch vielmehr nach dem Tode des Körpers leben, wegen Gott, der sie also gemacht hat durch seinen Logos, unsern Herrn Jesus Christus. Denn durch ihn denkt und sinnet

sie Unsterbliches und Ewiges, weil auch er unsterblich ist. Sterbliches nur faßt der Leib, darum ist er sterblich; Unsterbliches denkt und schauet die Seele, darum ist sie unsterblich und lebt ewig. Denn die Ideen und Anschauungen des Ewigen lassen nie von ihr, sie sind ihr das Unterpfand der Unsterblichkeit. Deswegen gewiß auch hat sie das Gottesbewußtsein und nimmt nicht von Außen her die Kenntniß des Logos[1])". Ganz in ähnlicher Weise drückt sich der h. Irenäus aus: „der allwissende Gott wirkt auf die Seelen, daß sie, was an ihm unsichtbar ist, nämlich seine unbeschränkte Urmacht und Vollkommenheit, innigst schauen und fühlen. Obschon Niemand den Vater kennt, als der Sohn und den Sohn Niemand, als der Vater und denen der Sohn ihn offenbart, so erkennen doch Alle denselben Gott, weil die Wahrheit, die den Seelen innigst gegenwärtig ist und ihnen vorsteht, die Seelen zur Erkenntniß erregt und erleuchtet[2])". „Der Herr verhüllt sich, sagt Basilius der Große, ringsum mit Finsterniß, wie mit einem Gezelte. Dadurch lehrte David, daß das göttliche Wesen unsichtbar ist. Dadurch aber, daß David mit einem Gezelte Gott umgibt, zeigt er das göttliche Licht an, welches von Gott ist. Denn wie durch dichte Wolken die Luft trübe und finster wird, der Blitz aber dennoch durch sie hindurch fährt; so auch dringt Gott mit seinem Strahle in unsere Dunkelheit herab, denn er ist das unsichtbare und geistige Licht aller Seelen[3])." „Das Wort Gottes lehrt jeden Menschen, der in die Welt kommt. Das Wort Gottes lehrt nicht so, wie etwa Engel und Menschen lehren mögen, es lehrt als Gott uns so, wie es als Gott uns schafft, es pflanzt einem Jeden aus uns den Samen der Weisheit und die Keime des Verstandes ein. Und auf diese Weise macht das göttliche Wort den Menschen zu einem vernünftigen Geschöpf, indem es ihn der göttlichen Natur theilhaftig macht, und von dem unaussprechlichen Lichte Gottes einige Strahlen wie glänzende Ausflüsse in die Seele des Menschen auf jene Weise, die Gott kennt, herabgießt. Nach der Lehre des Apostels, daß das wahre und göttliche Licht jeden Erdgebor-

---

[1]) Contra gentes c. 30—33.
[2]) Advers. Haeres. l. II, c. 5.
[3]) Schol. in Psalterium et in Ps. 17.

nen erleuchtet, muß man behaupten, daß die Menschenseele gleich bei ihrer Erschaffung mit dem Entstehen auch die Kraft zu denken und zu verstehen von dem eingebornen Lichte empfängt, welches mit der unbegreiflichen Urkraft seiner Herrlichkeit Alles erfüllt. Dieses göttliche Licht leuchtet den Engeln oben im Himmel, es verläßt hier unten nie uns Erdenwaller, sogar in die Hölle dringt es hinunter, und läßt keinen Ort und kein Geschöpf aus, dem es nicht zugegen wäre[1])."

Vergleichen wir diese dogmatischen Aussprüche der Väter mit den vorherangeführten Stellen, worin sie das Gottesbewußtsein für ein schlechthin angeborenes erklären und auf ursprünglichen, dem Geiste mitgegebenen Ideen beruhen lassen, so unterliegt es gar keinem Widerspruche, daß der Sinn und Gehalt in diesen verschiedenen Stellen ein und derselbe und nur die Ausdrucksweise eine verschiedene sei. Das göttliche Licht, wovon die Väter reden, ist nicht das wahrhaft übernatürliche Licht der Gnade, sondern, wie aus den angeführten Stellen selbst, so wie aus den anderweitigen Erklärungen der Väter mit aller Klarheit hervorgeht, das intellektuelle, der Seele in der Schöpfung eingegossene Licht, nichts anders, als die geistige Natur selbst mit den ihr eingebornen Principien und Gesetzen des vernünftigen Denkens und Erkennens; die Väter nennen nur dieses natürliche, der Seele innewohnende Licht ein göttliches Licht und sie führen es ganz mit Recht auf eine Wirksamkeit des göttlichen Logos zurück, insofern ja selbstredend alles menschliche Vermögen und demnach auch alle Kraft, zu denken und zu sinnen, aus der göttlichen Wirksamkeit und mithin, da alle schöpferische Wirksamkeit Gottes nach Außen eine durch den Logos vermittelte ist, aus der Wirksamkeit des Logos herstammt[2]). Die Ansicht, daß das Gottesbewußtsein auf einer Mittheilung von Oben beruhe, ist demnach mit der Ansicht, daß der Gottesglaube ein schlechthin angeborener sei, durchaus identisch, und was daher den ontologischen Charakter der ersteren Anschauungsweise betrifft, so gilt von ihr, was schon in Betreff der zweiten Ansicht bemerkt

---

[1]) Cyrill. Alexandr. Comment. in Evang. Ioannis I, c. 9. cfr. Iustin. Apol. I. Euseb. Praeparat. Evangel. l. II, c. 9.

[2]) Clem. Alex. Strom. l. V, c. 14., l. YII, c. 10. Basil. Mag. Homil. in Ps. 14. Gregor. Nazian. Orat. XXVIII. n. b. Boeth. Consolat. philos. l. III. pros. 10. Gerson. de mystica. theolog. consider. IV.

worden ist; sie gestattet eine Auslegung im kosmologischen Sinne, kann jedoch auch zu Gunsten des ontologischen Beweises gedeutet werden.

4. Mehrere Dogmatiker und Dogmenhistoriker weisen in der Reihe derjenigen Väter und Theologen, welche die ontologische Vermittlung des Gottesglaubens begünstigen sollen, auch insbesondere dem h. Augustin und unter den Scholastikern selbst dem h. Thomas ihre bestimmte Stelle an, und in Betreff des Ersteren scheint dieses denn auch nicht ohne allen Grund zu geschehen. Der h. Augustin spricht nicht bloß im Einklange mit den Alexandrinern und vielen anderen Vätern wiederholt die Vorstellung aus, daß das Gottesbewußtsein auf einer göttlichen Einwirkung beruhe und als ein von Gott selbst im Menschengeiste gesetztes zu begreifen sei[1]), sondern es finden sich bei ihm auch mehrere Aussprüche, worin er, wie es scheint, aus allgemeinen Begriffen demonstrirt und durch ein rein logisches Denken die Gottesidee und die Ueberzeugung von ihrer Realität zu gewinnen strebt. In seiner Schrift über die Freiheit des Willens unterscheidet er zwischen Sein, Leben und Denken, und nachdem er gezeigt hat, daß das denkende Wesen das vorzüglichste sei, insofern es neben dem Denken zugleich auch die beiden anderen Momente, das Sein und Leben in wesenhafter Einheit in sich befasse, so geht er tiefer ein auf das Wesen des Geistes und macht die in demselben gegebene Idee der Wahrheit, der Güte und Schönheit zum Gegenstande seiner Betrachtung. Er zeigt, daß das vernünftige Denken auf allen Gebieten von allgemeinen, durchaus festen und sichern Regeln und Principien getragen und beherrscht werde, daß nicht die menschliche Vernunft dieselben in freier Willkühr ersinne, daß vielmehr das vernünftige Denken durch sie bestimmt und nach ihnen in Beziehung auf Wahrheit beurtheilt werde, und er folgert dann, wie es scheint, aus der Relativität des Geistes, so wie aus dem absoluten Charakter jener Regeln und Principien, daß es einen absoluten Träger derselben, eine absolute Wahrheit gebe und daß folglich Gott als die absolute Wahrheit existire. Die Principien, welche das sittliche Denken, alle moralischen Urtheile leiten und bestimmen, sagt Augustin, sind so wenig ein Erzeugniß unserer Vernunft, daß sie vielmehr unser Gewissen beherrschen und da-

[1]) Soliloq. c. 31. Tract, III. in epist. Ioann.

rin Frieden oder Unruhe bewirken, je nachdem wir ihren Vorschriften gehorchen oder sie verletzen. Eben so gibt es unveränderliche Principien in der Wissenschaft des logischen und mathematischen Denkens, wie z. B. die evidenten Axiome, die Gesetze der Zahlen und der geometrischen Figuren, die Verhältnisse der Töne. Ueberall finden wir hier nothwendige Ideen, eine Wahrheit, die wir nicht gemacht haben, die unabhängig von uns ist und über uns dasteht. Es gibt folglich in allen Ordnungen ein Etwas, welches über dem Geiste und der Vernunft steht, dieses Etwas, der Inbegriff jener Regeln und Principien, ist die Wahrheit, und die Wahrheit ist Gott [1]). Wie die Betrachtung der Wahrheit, so führt nach Augustin auch die Betrachtung des Schönen zu Gott hin, das relative Schöne weiset ihn hin auf die absolute Schönheit, die er, wie er sagt, zu spät erkannt und zu spät geliebt habe. „Was uns in allen Künsten gefällt, bemerkt er, ist das Ebenmaß, das die Schönheit und Harmonie bildet. Die Harmonie erzeugt die Einheit durch die Aehnlichkeit der gleichen Theile oder durch die Symmetrie der ungleichen Theile. Aber wer wird die vollkommene Schönheit in dem Körperlichen suchen? Die vollkommene Schönheit und Einheit wird weder von den Augen noch den Sinnen gesehen, sie wird nur vom Geiste gesehen. Denn wie könnten wir von der körperlichen Schönheit einen Begriff haben, und urtheilen, daß sie weit unter der höchsten Schönheit, der idealen Schönheit, stehe, wenn wir diese nicht mit dem Geiste erfaßten? Und alle diese äußerli-

---

[1]) De Musica l. VI, c. 4. 7. 9. 10. 12.; de doctrina christ. l. II, c. 32. 35. 38. de libero arbitrio l. II, c. 3—15. Illa veritatis et sapientiae pulchritudo, tantum adsit perpetua voluntas fruendi, nec multitudine audientium constipata secludit venientes, nec peragitur tempore, nec migrat locis, nec nocte intercipitur, nec umbra intercluditur, nec sensibus corporis subiacet. De toto mundo ad se conversis, qui diligunt eam, omnibus proxima est, omnibus sempiterna; nullo loco est, nusquam deest; foris admonet, intus docet; cernentes se commutat omnes in melius, a nullo in deterius commutatur; nullus de illa iudicat, nullus sine illa iudicat bene. Ac per hoc manifestum est, eam mentidus nostris, quae ab ipsa una fiant singulae sapientes et non de se ipsa, sed per ipsam de ceteris iudices, sine dubio esse potiorem. Tu autem concesseras, si quid supra mentes nostros esse monstrarem, Deum te esse concessurum, si adhuc nihil esset superius. — Si enim aliquid est excellentius, ille potius deus est; si autem non est, iam ipsa veritas deus est. Sive ergo illud sit, sive non sit, deum tamen esse negare non poteris.

chen Schönheiten, Erzeugnisse der Natur und Kunst, sind dem Raume und der Zeit unterworfen, während jene höhere und ideale Schönheit, die Richtschnur aller unserer Urtheile, wonach wir die äußerlichen Schönheiten bemessen, von Zeit und Raum unabhängig ist. Sie ist eine unveränderliche, über die Vernunft erhabene Natur; denn das höchste Leben und die höchste Wesenheit finden sich da, wo die unendliche Weisheit ist. Diese höchste Weisheit, diese Wahrheit, ist das Gesetz aller Künste und die Kunst des höchsten Künstlers selbst[1]).“ Ganz in ähnlicher Weise argumentirt der h. Augustin aus der Idee der Güte. „Gewiß liebet ihr nur das, was gut ist, die Erde, weil sie gut ist, die Gesundheit, die Freundschaft, weil sie gut sind, und so alle Dinge, die ihr liebet. — Eine Sache ist gut, die andere gleichfalls; nehmet das hinweg, was das Eine vom Andern unterscheidet, und sehet, wenn ihr es vermöget, das Gute selbst. Auf diese Weise werdet ihr Gott sehen, Gott, der nicht gut ist durch die Mittheilung eines anderen Guten als er selbst ist, sondern der das Gute ist von allem Dem, was gut ist. Bei dem Anblicke aller Güter nämlich, sowohl derer, an die ich erinnert habe, als aller anderen, die man gewahrt oder denkt, könnten wir nicht sagen, daß eines besser ist, als das andere, und also mit Wahrheit urtheilen, trügen wir nicht in unserer Seele eingeprägt die Kenntniß des Guten selbst, wonach wir die Dinge schätzen und eines für vorzüglicher als das andere halten. Gott muß man also lieben, nicht wie dieses oder jenes Gut, sondern als das Gute an sich. — Es gäbe also selbst nicht veränderliche Güter, wenn es nicht ein unveränderliches Gute gebe[2]).“

Betrachtet man diese und andere Aussprüche, die überall in den mannigfaltigsten Wendungen dem Gottbegeisterten und in Gott seligen Gemüthe des h. Augustin in ursprünglicher Frische entströmen, so ist es äußerst schwierig und kaum möglich, die Genesis und den metaphysischen Gehalt derselben genau zu bestimmen, und es wird daher durchaus begreiflich, wie die verschiedenartigsten philosophischen Denkweisen und selbst die pantheistische in seiner Autorität eine Stütze für ihre eigenthümlichen Thesen haben suchen können. Nach unserer Ansicht gestatten sie jedoch alle eine Deutung im kosmologischen Sinne und

---

[1]) De vera religione c. 30, 31.

[2]) De trinitate lib. VIII, c. 3.

das ontologische Moment derselben liegt wohl vorzugsweise nur in der Ausdrucksweise. Erleuchtet durch das Christenthum erhebt sich der h. Augustin sofort zu der Idee von Gott als dem unendlichen, absolut vollkommenen Wesen, als dem Grunde, Quell und Maßstab aller Vollkommenheit, und er steigt von da in die veränderliche Welt der Natur und des Geistes herab, um hier die Spuren der göttlichen Vollkommenheit aufzusuchen und durch Hinweisung auf deren eigenthümlichen Charakter die Wahrheit und Nothwendigkeit der Gottesidee darzuthun. Er zeigt in dieser Beziehung, wie die Natur in ihrem Sein und Leben und wie der Geist in seiner Auffassung der Natur, so wie überhaupt in seinem Denken von nothwendigen mathematischen und logischen Gesetzen beherrscht werde und er folgert daraus, daß die Natur wie der Geist mit den ihnen innewohnenden Gesetzen nicht in sich selbst gründe, sondern daß sie ein über sie erhabenes, absolutes Wesen voraussetzen, welches sie schöpferisch ins Dasein gerufen und ihnen die Gesetze ihres Lebens und Wirkens eingeboren hat. Man darf nur im Sinne des h. Augustin den von ihm gebrauchten abstrakten Ausdrücken: Idee der Wahrheit, Schönheit u. s. w. die entsprechenden konkreten Ausdrücke: das Wahre, Schöne, zu substituiren, um ihn von jedem Verdachte freisprechen zu können, als begünstige er die ontologische Beweisform oder gar die pantheistische Denkweise. Gott ist ihm nicht ein Neutrum, das Sein in allen Seienden, das Denken in allen Denkenden, noch auch ist er ihm ein vom Endlichen bloß dem Grade und nicht zugleich auch der Qualität nach verschiedenes Wesen, sondern er ist ihm der absolute, über allen Stufenunterschied erhabene, persönliche Geist, Schöpfer und Erhalter dieser veränderlichen Welt; deren einzelnen Wesen überall der Gradunterschied aufgeprägt ist und die eben dadurch schon ihren relativen Charakter aufs deutlichste offenbart.

Ganz in derselben Weise ist auch Boethius [1]) zu verstehen; was

---

[1]) De consol. philos. l. V, Pros. 10. Quin existat summum bonum sitque hoc veluti quidam fons omnium bonorum, negari nequit. Omne enim, quod imperfectum esse dicitur, id deminutione perfecti imperfectum esse perhibetur. Quo fit, ut si in quolibet genere imperfectum quid esse videatur, in eo perfectum quoque aliquid esse necesse sit. Etenim perfectione sublata, unde illud, quod imperfectum perhibetur, exstiterit, ne fingi quidem potest. Neque a deminutis inconsummatisque natura rerum cepit exordium, sed ab integris absolutisque procedens, in haec extrema atque effoeta dilabitur. Quodsi

aber den h. Thomas betrifft, so tragen alle seine Beweise deutlich den kosmologischen Charakter an sich und er ist überhaupt weit davon entfernt, aus allgemeinen Begriffen zu demonstriren, daß er vielmehr diese Demonstrationsweise so wie den ontologischen Beweis direkt bekämpft [1]).

§ 8.

2. Die moralischen Beweise.

Die praktischen oder moralischen Argumente haben theils die praktisch-sittlichen Interessen des Menschengeistes zu ihrer Grundlage, theils suchen sie darzuthun, wie das Gewissen mit seinen eigenthümlichen Erscheinungen auf einen absolut heiligen Urheber desselben hinweise und dessen Annahme erheische.

1. Zu der ersten Klasse der praktischen Argumente rechnen manche Theologen das sogenannte argumentum ab utili oder ab tuto. Es liegt demselben das niedere, sinnlich selbstsüchtige Verlangen nach Glückseligkeit zu Grunde und es spricht sich in folgender Weise aus: „Da nach dem Glauben der meisten Menschen ein höchstes Wesen existirt, und da in dieser Idee an sich nichts Unmögliches liegt, so ist es am sichersten, sich auch an diesen Glauben zu halten; es schadet wenigstens nichts, die Verwerfung dieses Wesens, wenn es doch existirte, könnte Einem den Haß desselben zuziehen und deshalb glaubt man lieber,

---

est quaedam boni fragilis imperfecta felicitas, esse aliquam solidam perfectamque non potest dubitari. . . . Deum rerum omnium principium bonum esse, communis humanorum conceptio probat animorum. Nam cum nihil Deo melius excogitari queat, id quo melius nihil est, bonum esse, quis dubitat? ita vero bonum esse deum ratio demonstrat, ut perfectum quoque bonum in eo esse convincat. Erit enim eo praestantius aliquid, perfectum possidens bonum, quod hoc prius atque antiquius esse videatur; omnia namque perfecta minus integris priora esse claruerunt. Quare ne in infinitum procedat ratio, confitendum esse summum deum summi perfectique boni esse plenissimum.

[1]) Den ontologischen Beweis, so wie den aus dem Begriffe der Wahrheit geführten Beweis bekämpft der h. Thomas P. 1. q. 2. art. 1. Auch Duns Scotus und viele andere Scholastiker bestreiten den ontologischen Beweis, während Andere z. B. Alexander von Hales ihn vertheidigen

man wählt das Sichere.“ Es ist dieses Argument selbstredend ganz äußerlicher Art, und Gottes wie des Menschen gleich unwürdig. Die Freunde desselben wollen es offenbar nur zur Voraussetzung eines Gottes bringen, von welchem im Nähern nichts zu wissen ist, und sie brauchen nur einen Götzen, um ihre Furcht zu beschwichtigen und ihren Egoismus zu befriedigen; an und für sich aber möchten sie gerne ohne ihn fertig werden, und sie würden ohne ihn fertig, wenn ihnen nur ein fortwährend glückliches Leben gewiß wäre. Es läßt sich der bekannte Spruch auf sie anwenden: Det vitam (deus) det opes, aequum animum mihi ipse parabo.

2. Eine zweite Form der praktischen Argumente ist der sogenannte moralische Beweis, wie Kant ihn führte. Kant glaubte durch seine mit einem großen Aufwande von Scharfsinn ausgeübte Kritik der verschiedenen Beweise für Gottes Dasein die absolute Unzulänglichkeit derselben dargethan zu haben, und er schloß zuletzt mit der Erklärung, ein objektes, theoretisches Wissen von Gottes Dasein sei gar nicht möglich; die theoretische Vernunft (der Verstand) vermöge in Beziehung auf Gottes Dasein nur die entgegenstehenden Behauptungen des Atheismus und des Deismus, daß sich die Nichtexistenz Gottes, rücksichtlich seine Nichtgeistigkeit positiv beweisen lasse, zu widerlegen und zwar eben dadurch zu widerlegen, daß sie die Unmöglichkeit alles Wissens über diese übersinnlichen Gegenstände aufweise und darthue; alle Argumente des Unglaubens vermöge sie mit kräftigen Gründen niederzuschlagen, aber ganz dieselben Gründe zeigten auch die Nichtigkeit aller Gründe von Gottes Existenz; was nun aber so die theoretische Vernunft nicht zu leisten im Stande sei, das vermöge die praktische Vernunft (das Gewissen) zu leisten, sie vermöge ein subjektives Glauben an Gottes Dasein, ein subjektives Fürwahrhalten desselben zu begründen. Kant argumentirt dann in seiner Kritik der praktischen Vernunft und in seiner Kritik der Urtheilskraft in folgender Weise: Das Gesetz der praktischen Vernunft, das Sittengesetz fordert unbedingt vom freien Menschengeiste Sittlichkeit, Uebereinstimmung der Gesinnungen und Handlungen mit demselben; insofern das Sittengesetz den Trieb nach Wohlbefinden im Menschen nicht aufheben kann, insofern fordert es auch ein dem sittlichen Streben angemessenes Wohlbefinden, Glückseligkeit. Die Sittlichkeit sämmtlicher Vernunftwesen in Verbindung mit einer ange-

messenen Glückseligkeit, das ist das Endziel, das summum bonum, dessen Realisirung die praktische Vernunft, das Sittengesetz fordert und verlangt. Das Erstere nun, die Sittlichkeit, die Harmonie der Gesinnung und Handlungsweise mit dem Sittengesetze, die sittliche Würdigkeit hängt einzig von der freien Selbstbestimmung des Menschen ab, und ist durch sie zu realisiren möglich; nicht so verhält es sich aber mit dem zweiten, mit der Realisirung des geforderten Complements, der angemessenen Glückseligkeit; eine der sittlichen Würdigkeit entsprechende Glückseligkeit sich zu verschaffen, dazu reicht die menschliche Freiheit nicht aus, das übersteigt ihr Vermögen; denn diese hängt vielfach von der Natur und ihren Ereignissen ab, worüber dem Menschen nur eine sehr beschränkte Gewalt zusteht; er vermag die Natur nicht in der Weise zu beherrschen, daß sie in ihrer Wirksamkeit mit seinen edlen Bestrebungen stets in einem harmonischen Verhältnisse steht, und die tägliche Erfahrung zeigt denn auch hinlänglich, daß jene Harmonie nicht überall vorhanden ist; während der unsittliche Mensch nicht selten glücklich ist, wird dem sittlich Würdigen nicht selten von der Natur allerlei Unbilde zugefügt. Da nun aber doch jenes harmonische Verhältniß zwischen sittlicher Würdigkeit und Glückseligkeit nothwendig vorhanden sein muß und die Verwirklichung des von der Vernunft geforderten höchsten Gutes dadurch bedingt ist, so muß es eine andere von der Natur verschiedene und sie beherrschende höhere Natur, es muß ein höchstes Wesen geben, welches die Kraft besitzt, die jetzt ihren eigenen Gesetzen folgende Natur in einem künftigen Leben in Angemessenheit zum Sittengesetze zu bringen und so Würdigkeit und Glückseligkeit mit einander auszugleichen, und dieses Wesen ist Gott; folglich existirt Gott."

Vergleicht man diesen Kantischen Beweis mit dem früher charakterisirten ethisch-teleologischen Beweise, so stellt sich das Verhältniß derselben zu einander in der Weise, daß die Voraussetzung des einen die Voraussetzung des andern negirt; während der erstere das Nichtvorhandensein eines harmonischen Verhältnisses zwischen Tugend und Glückseligkeit zu seiner Grundlage hat, bildet das Vorhandensein jener Harmonie die Grundlage des zweiten, und insofern daher entgegengesetzte Prämissen nicht zu demselben Resultate führen können, insofern hat einer derselben auf Wahrheit zu verzichten. Unter den Kirchenvätern hat der moralische Beweis, wie Kant ihn führte, keine Vertreter; unter den Scholastikern aber sind es Abälard und nach

ihm Raimund von Sabunde, welche unter den von ihnen entwickelten Beweisen auch, wie es scheint, dem moralischen eine Stelle eingeräumt zu haben. So wie eine vom Menschen unabhängige Ordnung die Welt der Natur trägt und beherrscht, so muß nach ihnen auch für die moralische Welt eine ähnliche Ordnung bestehen und zwar eine Ordnung, worin der freche Uebermuth durch entsprechende Strafe niedergehalten, die Tugend aber durch entsprechende Belohnung ermuntert wird. Eine solche Ordnung vermag der schwache Mensch und überhaupt das endliche Wesen in keiner Weise zu stiften und es muß demnach ein höchstes Wesen geben, welches nach den Gesetzen der absoluten Gerechtigkeit Vergeltung übt; folglich existirt Gott.

Den moralischen Beweisen ist dieser Beweis, wie Abälard und Raimund ihn führen, jeden Falls beizuzählen; ob er aber nicht vielmehr ein ethisch-teleologischer als ein moralischer im Kantschen Sinne genannt werden dürfe und müsse, darüber kann gestritten werden. Abälard und Raimund von Sabunde weisen nach, daß die Idee einer nothwendigen Vergeltung und damit die Idee eines nothwendigen Vergelters Realität habe und daß folglich Gott existire; ob aber die Idee einer nothwendigen Vergeltung sich schon in diesem irdischen Leben realisire oder erst in einem zukünftigen Leben ihre Realisirung finden werde und ob demnach Gott als der nothwendig zu postulirende Urheber einer schon vorhandenen sittlichen Ordnung Existenz habe oder ob er im Sinne Kants als Urheber einer noch zu realisirenden Ordnung zu postuliren sei, das wird von ihnen nicht mit Bestimmtheit ausgesprochen [1]).

---

[1]) Abaelardi theolog. christ. I, 5. Raimund de Sabunde, theologia naturalis Tit. 83. Quoniam autem homo, in quantum homo, est talis natura, quae facit opera sua talia, ad quae de natura sua sequitur meritum vel demeritum et per consequens debetur iis praemium vel poena, et dicuntur praemilia vel punibilia .... Et quoniam non potest remunerari, in quantum homo est .... ideo necesse est, quod sit aliquis supra hominem maior, qui possit hoc remunerari vel punire .... Si enim non esset aliquis, qui posset hoc facere, sequeretur, quod homo esset frustra et in vanum, quoniam opera essent frustra .... Et si nullus sit, qui correspondeat operibus suis praemiando, sequitur, quod totum universum est frustra. Et tamen videmus ad sensum, quod omnia inferiora usque ad hominem sunt ordinata, et tamen non homo ordinavit illa. Sequitur ergo, quod etiam homo erit ordinatus. Et etiam sequitur, quod aliquis respondebit homini secundum eius naturam .... Videmus, quod in natura cuilibet rei respondebit, quod sibi proprium est et proportionabile ac debitum, quoniam nihil

3. Wesentlich verschieden von der Kantschen Beweisform ist jene eigenthümliche Form des moralischen Beweises, welche das sittliche Bewußtsein zur Grundlage hat. Sittliches und religiöses Bewußtsein stehen, wie allgemein anerkannt wird, in einer ganz unzertrennlichen Verbindung; während aber viele Philosophen und Theologen die Ansicht aussprechen und vertheidigen, das religiöse Bewußtsein sei das ursprünglichere, und dasselbe bedinge das sittliche Bewußtsein in seiner Entstehung, das Gewissen sei Stimme, Organ Gottes, die von der Gottesidee schon erleuchtete und befruchtete Vernunft, und eben aus diesem seinem wahrhaft religiösen Charakter stamme seine gesetzgebende Autorität, so wie die Strafgewalt, die es über den Menschengeist ausübe, so entwickeln dagegen andere Theologen und Philosophen zum Theile wenigstens die ganz entgegengesetzte Ansicht, daß das sittliche Bewußtsein, die Erkenntniß der sittlichen Gesetze, das Frühere und Ursprünglichere sei, daß dasselbe aber in fortschreitender Entwickelung, sobald es sich selbst zu begreifen suche, mit Nothwendigkeit einen religiösen Charakter annehme und den Glauben an Gott zur Folge habe. Tiefer eingehend auf die eigenthümliche Natur des dem Menschen innewohnenden Sittengesetzes spricht sich die letztere Ansicht alsdann in folgender Weise aus. Wie das mathematische und logische Denken des Geistes von absoluten, von der Willkür des Menschen durchaus unabhängigen Principien getragen und beherrscht wird, so verhält es sich ganz in derselben Weise mit seinem sittlichen Denken und Erkennen; nicht in freier Selbstständigkeit, sondern in passiver, leidender Weise erhebt sich der Menschengeist zur Erkenntniß und Anerkenntniß der sittlichen Gesetze und es steht gar nicht in seinem Belieben, ob er dieses als gut und pflichtmäßig, jenes als schlecht und verboten erkennen wolle; seine objektive vernünftige Natur nöthigt ihn vielmehr zu diesem bestimmten Denken und Erkennen, und wenn er ihre Aussprüche,

---

remanet vacuum, sed cuilibet rei correspondet secundum suam naturam illud, quod exigit. Ut v. g. rebus visibilibus correspondet oculus ad videndum, rebus audibilibus auris ad audiendum, rebus intelligibilibus intellectus, et sic de aliis. Et hoc est, ut omnia ista non fiant frustra talia. Quare ergo non similiter correspondet praemiabilibus praemiator ad praemiandum et punitor ad puniendum et rebus iudiciabilimus iudex ad iudicandum? Et hoc, ut merita et demerita non sint frustra, nec in vacuum talia. Ergo necessario correspondebit homini iuxta opera sua aliquis praemiator seu punitor maior homine.

nicht achtet, so zwingt sie ihn, sich selbst durch Selbstverachtung zu strafen. Das dem Menschen innewohnende Sittengesetz ist daher nicht ein Erzeugniß der menschlichen Willkür, nichts Selbsterfundenes und Selbsterdachtes, sondern es hat nothwendig einen höheren Quell und Ursprung; sein eigenthümlicher Charakter zeugt für die Relativität des Geistes, und der denkende Geist ist genöthigt, einen heiligen Urheber desselben, Gott zu statuiren und seine Vernunft als Organ, als Stimme Gottes, so wie deren Imperative als göttliche Imperative zu begreifen und zu achten.

Das Gewissen ist demnach auch nach dieser zweiten Ansicht Gottes Stimme und der Mensch weiß in demselben, daß das ihn bindende Gesetz den lebendigen Gott zum Urheber hat, und eben dieses reale Wissen ist es, was das Gewissen für den Bösewicht so grauenhaft macht; er empfindet in demselben eine fremde, höhere Macht, und er muß es mit sich umhertragen wider seinen Willen; er möchte sich gerne bereden, er selbst mache sich das Gewissen, aber er selbst kann es nicht glauben, da ihn das Gewissen fort und fort wider seinen Willen verdammt. Dem Gewissen kommt so eine vom Menschen durchaus unabhängige Gewalt zu und diese Gewalt ruhet in seinem religiösen Charakter, d. h. sie ruhet darin, daß sein Gesetz sich dem Menschen als ein ihm schöpferisch eingebornes und sich mithin Gott selbst lebendig darin offenbart und ankündigt. Dieser wahrhaft religiöse Charakter des Gewissens wurde schon von den Alten anerkannt[1]) und auch die Offenbarung spricht sich über den unzertrennlichen Zusammenhang der sittlichen Gesetzgebung im Gewissen mit dem Gottesglauben ganz entschieden aus; sie läßt es aber unentschieden, ob das sittliche Bewußt-

---

[1]) Ein schöner Ausspruch findet sich bei Sophokles in seinem Könige Oedipus. „Möchte die μοιρα mir beistehen, zu bewahren unverletzliche Reinheit in allen Worten und Thaten, die von den Gesetzen geboten, von jenen Gesetzen, welche aus der Höhe herabgekommen, im himmlischen Aether gezeuget, deren einziger Vater Olympos ist, die keine sterbliche Natur der Menschen geboren und Vergessenheit nimmer bedecken wird; in ihnen waltet ein großer Gott, der nimmer altert." Vgl. Seneca ad Lucilium ep. 41.: „Prope est ad te deus, tecum est, intus est, ita dico Lucili, sacer inter nos sedet spiritus, malorum et bonorum nostrorum observator ac custos, hic prouti a nobis tractatus est, ita nos ipse tractat, bonus vir sine eo nemo est; ille dat consilia magnifica et decreta, in unoquoque virorum bonorum habitat." Cf. etiam lib.. IV, de benef. c. 17.

sein oder das Gottesbewußtsein das Frühere und Ursprünglichere sei [1]). Auch das kirchliche Alterthum ist durchaus reich an Aussprüchen, worin der absolute und wahrhaft göttliche Charakter des Gewissens hervorgehoben wird. Der h. Justin spricht in Beziehung auf die Heidenwelt von ewigen und heiligen Gesetzen und er bezeichnet sie als höhere Offenbarungen in der menschlichen Natur; die apostolischen Constitutionen aber sprechen den Gedanken aus, Gott habe dem Menschen ein natürliches, innerliches Gesetz gegeben, damit er in sich selber die Keime einer Gotteserkenntniß trüge, und eben so nennt der h. Chrysostomus das dem Menschen eingeborene Gesetz eine von der Natur zur Erkenntniß Gottes führende Lehre [2]).

§ 8.

3. Der historische Beweis.

Der historische Beweis stützt sich auf eine Thatsache der Erfahrung nnd Geschichte und zwar ist es die Thatsache, daß alle Menschen und Völker von jeher in der Anerkennung eines Gottes übereinstimmten, der sogenannte consensus populorum. Alle Zeiten und Völker,

---

[1]) Isai. XLVI, 8—9.: videte praevaricatores ad cor. Recordamini prioris saeculi, quoniam ego sum Deus et non est ultra Deus nec est similis mei. Rom. II, 12—15. Quicunque enim sine lege peccaverunt, sine lege peribnnt; et quicunque in lege peccaverunt, per legem iudicabuntur .... Cum enim gentes, quae legem (kein positives Gesetz, wie die Juden) non habent, naturaliter ea, quae legis sunt, faciunt, eiusmodi legem non habentes ipsi sibi sunt lex. Qui ostendunt opus legis scriptum in cordibus suis, testimonium reddente illis conscientia ipsorum, et inter se invicem cogitationibus accusantibus, aut etiam defendentibus. Der Apostel schreibt hier dem Gewissen eine wahrhaft autoritative Gewalt zu und er anerkennt damit folglich seinen religiösen Charakter.

[2]) Constit. Apost. VIII, c. 12. *Νομον δεδωκας ἀνθρωπω ἐμφυτον, ὁπως ὁικοθεν και παρ' ἑαυτω ἐχοι τα σπερματα της θεογνωσίας.* Chrysost. Ad scandalizatos. c. 8.: *Ἡ απο της κτισεως διδασκαλια προς θεογνωσιαν φερουσα.* Ob unter dem zur Erkenntniß Gottes führenden Gesetze bloß schlechthin das sittliche Gesetz zu verstehen oder ob nicht das Gesetz der theoretischen Vernunft zugleich mit zu verstehen sei, das erhellt aus der Fassung dieser Stellen nicht mit Klarheit. Cf. etiam Theodoret. in Ps. 19. Greg. Naz. orat. XVI. Ambros. Hexaem. VI.

deren geistiges Leben nur einigermaßen entwickelt war, waren der Geschichte zufolge von dem Gottesglauben, oder doch von der Ueberzeugung, daß ein wie auch immer beschaffenes höheres, absolutes Wesen existire, innigst beseelt und durchdrungen. Diese Ueberzeugung, welche sich unter so verschiedenen äußeren Verhältnissen und auf allen Stufen der Bildung einfindet, kann auf keinem Scheine, auf keiner Täuschung beruhen, kein bloßer Wahnglaube sein; die Allgemeinheit der Gottesidee vielmehr, so wie die Allgemeinheit der Ueberzeugung von ihrer Realität läßt sich in keiner anderen Weise begreifen, als durch die Annahme, daß jene Idee und Ueberzeugung dem Menschengeiste natürlich, eingeboren und nothwendig sei, daß er mit Nothwendigkeit im Laufe seiner Entwickelung zum Bewußtsein derselben gelangen müsse und daß mithin Gott existire. In dieser Weise entwickelt schon Cicero[1]) den historischen Beweis, und auch die Väter heben vielfach die Grundgedanken desselben hervor, um eben ihrer ontologischen Behauptung, daß die Gottesidee dem Menschen eingeboren sei und die Ueberzeugung von ihrer Realität unmittelbar mit sich führe, in der geschichtlichen Allgemeinheit des Gottesglaubens eine feste Unterlage zu geben[2]).

§ 9.

Kritik der Beweise für Gottes Dasein und zwar

1. des kosmologischen.

1. Die Gottesidee und die Ueberzeugung von ihrer Realität sind nach Erfahrung und Geschichte, so wie nach allem vernünftigen Denken, wie im Früheren (§ 3.) gezeigt ist, nicht das Resultat einer freien bewußten Reflexion, sondern sie entspringen und bilden sich vielmehr im Menschengeiste zunächst unwillkürlich und blitzartig und sind insofern etwas Unmittelbares. Aus dieser Unmittelbarkeit entspringt nun aber für den zur Reflexion erwachten, zu einem freien, lichten Tagesleben hindurchgedrungenen Menschen ein innerer Drang, ein inneres Bedürfniß, die verschiedenen vernünftigen Bewußtseinsacte, worin er

---

[1]) Cf. De natura Deorum I, 16., Tuscul. I, 13.

[2]) Clem. Alex. Strom. lib. v, c. 14, Tertull. Apolog. 17. testim. animae c. 6., Minut. Fel. Octav. c. 18., Lactant. div. instit. I, 2.

das Dasein Gottes inne wird, sich aufzuklären und zu verdeutlichen, die einzelnen Momente derselben sich zu zerlegen und nach ihrem innern Zusammenhange zu erfassen. Dieses Bestreben ist an und für sich ein ganz natürliches und über allen Tadel erhaben, in so fern ja die Reflexion, das Zurückbiegen des Geistes auf sich selbst, auf seine eigene Gedanken überall die ganz wesentliche Bedingung eines vollständigen Erkennens und eine sich selbst nicht durchdringende und besitzende Erkenntniß im Grunde keine Erkenntniß ist, und wenn daher die Gottesidee und die Ueberzeugung von ihrer Realität nicht etwa wirklich schlechthin und im strengsten Sinne eine durchaus unmittelbare ist, sondern wenn vielmehr im innern unmittelbaren Leben und Denken das Gottesbewußtsein wirklich mit einem andern oder mit mehreren andern Wirklichkeitsbewußtsein zusammenhängt und dadurch bedingt ist, so kann dieser Zusammenhang offenbar in der Reflexion erfaßt und vorgewiesen und es kann gezeigt werden, wie das eine Wirklichkeitsbewußtsein in dem andern wurzelt; es kann also in so fern ein Beweis für Gottes Dasein geliefert werden, und wenn demnach die angegebenen Beweise jenen realen Zusammenhang der Wahrheit gemäß zur Anschauung bringen, so kann gegen ihre Realität nichts eingewandt werden.

Stellen wir nun nach diesen vorläufigen Bemerkungen die weitere Frage auf, ob denn die Gottesidee und die Gewißheit von ihrer Realität eine streng unmittelbare oder eine vermittelte sei, wie sie überhaupt im menschlichen Bewußtsein sich bilde, so bedarf es zu ihrer Lösung des nähern Eingehens auf die verschiedenen Weisen, wie der Menschengeist überhaupt zu der Idee und Gewißheit von irgend einem Realen gelangt und einzig gelangen kann, so wie der Untersuchung, welche dieser Weisen auf die Idee von Gott und die Gewißheit seiner Existenz anwendbar sei. In Hinsicht dieser möglichen Weisen ist es nun zunächst unmittelbar einleuchtend, daß die sinnliche Anschauung, wodurch wir die Gegenstände der Sinnenwelt erfassen, und daß eben so auch die sogenannte reine Verstandesanschauung, d. h. die Anschauung der Dinge in den allgemeinen Formen der Zeit und des Raumes, worauf eben alle mathematischen Sätze und Beweise beruhen, auf Gott absolut keine Anwendung findet, daß Gott sich weder in der einen noch in der andern Weise erkennen läßt; denn Gott ist ja weder ein wahrnehmbares sinnliches Object, weder ein besonderes, noch das allgemeine Sein der Welt (Pantheismus) und eben so ist er auch

nicht ein bloß logischer Begriff, ein bloßer Gedanke oder eine mathematische Größe. In gleicher Weise läßt sich denn auch nicht verkennen, daß die sogenannte innere Anschauung oder das Bewußtsein, worin dem Geiste alle Veränderungen des inneren Lebens wie in ihrem Reflexe gegenständlich werden, die Idee von Gott und die Gewißheit seiner Existenz in keiner Weise vermittele und vermitteln könne. Denn obschon Gott in unserm Innern sich ankündigt und zu erkennen gibt, so ist er doch kein Theil unsers Innern und er selbst geht in unser Inneres nicht vollkommen ein; Gott kann von unserm Ich nicht umschlossen werden und zwar eben so wenig und noch weniger, als dieses mit den Gegenständen der Außenwelt der Fall ist, welches unser Inneres ebenfalls berühren und darin Veränderungen hervorbringen, die aber doch niemals mit unserm eigenen Innern Eins und Dasselbe werden; nicht das Absolute selbst, sondern nur die Idee desselben als ein Element unsers Geisteslebens ist Gegenstand des inneren Sinnes oder der inneren Anschauung. Wenn daher noch eine sichere und in sich feste Erkenntniß des göttlichen Seins möglich ist und möglich sein soll, so muß diese entweder auf Schlüssen, oder sie muß auf einer unmittelbaren Intuition beruhen, welche aber sowohl von der äußern Anschauung verschieden, oder auch über die gewöhnliche Anschauung unsers eigenen Innern erhaben ist Es fragt sich daher, welche dieser beiden Erkenntnißformen auf den Gottesglauben Anwendung finde?

Fassen wir für den Zweck der Lösung dieser Frage zunächst die eigenthümliche Natur so wie die wesentliche Function des Verstandes, dem die Schlüsse angehören, scharf ins Auge, so ergibt sich sofort mit aller Strenge, daß die Gottesidee und die Gewißheit von ihrer Realität nicht auf Schlüssen und auf ihrer Consequenz beruhen könne. Der Verstand ist seinem inneren Wesen nach Denkvermögen und als solches hat es an und für sich und zunächst gar nicht mit Realitäten, sondern mit rein intelligibelen Objecten, mit Begriffen und Möglichkeiten zu thun; er setzt und postulirt niemals ein reales Sein, sondern wo sein Denken sich dem Realen zuwendet, da muß ihm dieses anderswoher geliefert sein und seine eigenthümliche Function besteht alsdann darin, daß er das dargebotene Object mit seinen Categorien durchdringt und so das an demselben Erkennbare zur Anschauung bringt. Der Verstand wurzelt daher in dieser Hinsicht durchaus im Sinnlichen, und ist mit seiner Thätigkeit auf ein Gegebenes beschränkt; er faßt das, was ihm, sei es durch die Sinne oder

durch die Vernunft geliefert wird, unter seine Begriffe und Categorien des Soseins, des Andersseins u. s. w. auf, er trennt und scheidet, verbindet und verknüpft, und in dieser Hinsicht beruht die Realität seines Denkens und Erkennens auf der unmittelbaren, realen Anschauung, nämlich darauf, daß die wirkliche, sinnliche Anschauung oder die Vernunftanschauung ihn zu einem solchen Denken nöthigt und so seinen Begriffen Fülle und Inhalt gibt. Insofern nun die Schlüsse ebenfalls auf Anschauung und zwar insbesondere auf Zerlegung des in der Anschauung Gegebenen in seine einzelne Merkmale und Theile und auf Subsumption der einzelnen Theile unter dem Ganzen beruhen, insofern ist einleuchtend, daß das Dasein Gottes nicht erschlossen und durch einen Verstandesschluß nicht erst gefunden und bewiesen werden könne, daß vielmehr durch alle Schlüsse und Beweise die schon vorausgesetzte und zu Grunde liegende Grundidee von Gott nur aufgehellt und entwickelt werden könne.

2. Die Gottesidee und die Gewißheit ihrer Realität wird also weder gewonnen durch sinnliche Anschauung, noch auch durch eine Combination und Abstraction des Verstandes; sie ist keine Anschauung, kein Phantasiebild, kein Begriff und eben so nicht das letzte Glied eines Schlusses. Die Idee Gottes kann daher, wie auch immer, nur eine unmittelbare Idee des Geistes selbst sein, und ein Wissen von Gott ist überhaupt nur möglich, wenn wir in der Vernunft, als der höchsten Potenz des Geistes, ein Vermögen für die unmittelbare Vernehmung des Absoluten und Unendlichen annehmen. Von dem Unendlichen und Göttlichen weiß der endliche Menschengeist nur durch Gott selbst, also nur so und dadurch, daß er sich ihm offenbart und zwar entweder durch eine wirkliche, reale Offenbarung oder durch eine ursprüngliche, in und mit der Schöpfung gesetzte Offenbarung, d. h. durch Anerschaffung eines besondern Vermögens, wodurch der Mensch fähig ist, das Uebersinnliche, Unendliche wie auch immer in sich zu vernehmen und zu der Idee desselben, so wie zur Gewißheit von seinem Sein hindurchzudringen. Ein sogenannter Verstandesbeweis für Gottes Dasein, so wie überhaupt ein eigentlicher apriorischer Beweis, eine eigentliche Demonstration ist nicht möglich; soll daher noch ein Beweis für Gottes Dasein möglich sein, so kann dieses nur ein sogenannter metaphysischer, ein sogenanuter Vernunftbeweis sein, der sich von jenen

Beweisarten wesentlich unterscheidet; es kann nur ein Beweis a posteriori sein, in welchem es einfach ausgesprochen wird, wie die Vernunft, um das endliche Dasein zu begreifen, unmittelbar zu der Idee des Unbedingten hindurchdringe und die Realität desselben postulire, um jenes nicht zu verlieren, wie also die Gewißheit von Gottes Dasein unmittelbar wurzele und sich erzeuge in und mit der Gewißheit vom endlichen Sein. Was man gegen die Möglichkeit eines solchen aposteriorischen Beweises wohl eingewandt hat, daß der Beweisgrund ja nothwendig über dem stehe, was durch ihn bewiesen werden solle und daß demnach, wenn das Dasein Gottes sollte bewiesen werden können, Gott selbst ein höheres Princip, was vor und über ihm wäre, über sich haben müßte, aus dem er abgeleitet werden könnte und von dem er seine Realität zu Lehen trüge, so ist schon im Vorhergehenden (§ 3.) gezeigt worden, daß diese Einwendung nicht den aposteriorischen, sondern nur den apriorischen Beweis treffe, und daß sie überhaupt auf einer Verwechselung des früher für uns Erkennbaren und Gewissen mit dem früher Existirenden beruhe. Wenn uns endlichen Intelligenzen die eigene Existenz früher und unmittelbarer gewiß ist, als die Existenz Gottes und wir demnach die letztere aus der ersteren ableiten, so wollen wir damit offenbar die Existenz des Endlichen nicht zum objectiven prius von der Existenz Gottes machen, und in eben dieser Weise löset schon der h. Thomas jenen Einwurf [1]); er unterscheidet zwischen der demonstratio per causam oder per priora simpliciter und per effectum h. e. per ea, quae sunt priora quoad nos, denn, sagt er, nihil prohibet, id, quod est certum secundum naturam, esse quoad nos minus certum, propter debilitatem intellectus nostri; und so ist denn auch wirklich, sagt er weiter, deus non primum, quod a nobis cognoscitur, sed magis per creaturas in dei cognitionem pervenimus secundum illud Apostoli ad Rom. I, 29. Invisibilia Dei ....

Stellen wir nach diesen Bemerkungen die weitere Frage auf, wie denn der Gottesglaube, die Gottesidee im Geiste ihren Ursprung nehme, so lehrt zunächst die Geschichte der Philosophie, daß die Denker jene Frage von jeher auf eine sehr verschiedene und mannigfaltige Weise beantwortet haben. Einige Theologen und Philosophen, wie z. B.

---

[1]) Summa p. I. q. I. art. 2. cf. art. 5. P. I. q. 88. art. 2. Contra Gentiles lib. I. cap. 11.

Schelling, haben sich auf eine unmittelbare intellectuelle Anschauung des Absoluten berufen, Andere haben die Idee des Absoluten und Unendlichen eine schlechthin angeborne Idee genannt; wiederum Andere und zwar vorzüglich Theologen haben mit Rücksicht auf die Lehre des Christenthums, daß der Mensch fortwährend den realen Einfluß des Göttlichen in sich erfahre, behauptet, der Gottesglaube beruhe auf einer unmittelbaren Einwirkung des Absoluten, durch diese Einwirkung werde die in den Geist gelegte Ahnung des Göttlichen geweckt und das unmittelbare Gefühl des Göttlichen vermittle so die Gewißheit von seiner Realität; Andere, wie z. B. der h. Augustin, Bonaventura, Malebranche, haben sich auf eine ideelle Vision berufen und die Ansicht ausgesprochen, der Geist schaue das Absolute und Relative, das Nothwendige und Abhängige und den sie verknüpfenden Kreationsverband unmittelbar in der göttlichen Idee; endlich haben Andere auf ein inneres, unabweisliches Bedürfniß des Geistes oder der Vernunft hingewiesen, für die endliche Erscheinungswelt einen absoluten Grund zu postuliren. In dieser letztern Beziehung ist es nun unstreitig durchaus anzuerkennen, daß der menschliche Geist wirklich, sobald er sich aus den vielfachen Schranken, welche ihn umgeben und seine Wirksamkeit bedingen, als endlichen Geist erfaßt hat, so bald ihm seine eigene substantielle Bedingtheit, so wie die Bedingtheit der Außenwelt, lebendig zum Bewußtsein gekommen ist, durch ein inneres Bedürfniß absolut genöthigt und getrieben wird, einen absoluten Urgrund zu postuliren, wenn er sich nicht anders selbst als ein Reales wieder verlieren und aufgeben will, er muß, um das endliche, substantielle Sein in seinem Dasein zu begreifen, nothwendig über dasselbe hinausgehen und ein absolutes Sein als Grund desselben postuliren. Dieses Bedürfniß der Vernunft ist ein allgemein menschliches Bedürfniß; von seinem Vorhandensein überzeugt einen Jeden das eigene Selbstbewußtsein und es hat wohl Niemanden gegeben, der jenes Bedürfniß nicht in sich wahrgenommen und es im Ernste geläugnet hätte; jenes Bedürfniß verkennen wollen ist eine leere Sophisterei, und ganz mit Recht sagt deshalb die h. Schrift: nur der Thor spricht in seinem Herzen, es sei kein Gott, d. h. nicht im Verstande, in der Vernunft, sondern nur in seinem bösen Herzen, eine Straflosigkeit sich wünschend, um desto sicherer seinen Lüsten fröhnen zu können. Gott ist wirklich in und durch seine Werke erkennbar, und jeder Mensch denkt und hält

mit unmittelbarer Nothwendigkeit, daß ein absolutes, unbedingtes, unbeschränktes Wesen existirt als Grund des endlichen beschränkten Seins, eben weil für die begreifende Vernunft die Idee eines Durchsichselbstentstehens, eines Sichselbstschaffens, etwas Widersinniges ist und mithin das Dasein des Endlichen nicht anders als möglich begriffen und ohne jene Annahme für bloßen Schein erklärt werden müßte, was nicht möglich ist. Es liegt in der Natur und in dem innern Wesen der Vernunft, überall dort, wo ihr ein reales Etwas als Wirkung gegeben ist, ein reales Causalprincip derselben von vornherein nicht bloß zu denken, sondern als real zu setzen und so wenig es von der Willkür des Denkgeistes abhängt, sich im Selbstbewußtsein als das reale, substantielle Princip seiner Erscheinungen zu erfassen, so wenig ist es auch der Willkür des Geistes oder der Vernunft anheimgestellt, ob er, nachdem er sich als ein in seiner Substanzialität bedingtes, als ein endliches Sein gefunden und erfaßt hat, Gott den Unendlichen und Absoluten als die Causalität desselben hinzudenke und für wirklich halte. So wie der reale Gedanke des Geistes von seiner eigenen Beschränktheit in seinem Leben und Wirken den Gedanken von seiner substantiellen Bedingtheit, d. h. von seiner Abhängigkeit im Sein als Existenz mit Nothwendigkeit vermittelt, so vermittelt dieser reale Gedanke oder diese reale Gewißheit mit innerer Nöthigung den realen Gedanken vom unbeschränkten und unbedingten, d. h. unendlichen Sein, als dem Causalgrunde desselben. Jener Act, in welchem der selbstbewußte sich als ein reales Sein denkende und wissende Geist sein Sein als ein mit der Negativität behaftetes Sein, also als ein Sein erfaßt und weiß, was auch nicht sein könnte, was nicht rein und absolut in sich selbst steht, was nicht schlechthin seine eigene That, Wirkendes und Gewirktes als Einheit ist, dieser Act geht zugleich, um mich der Worte Günthers zu bedienen, mit Nothwendigkeit über in einen Act der Affirmation, der ein Sein setzt, und zwar ein schlechthinniges, absolutes, unbedingtes Sein setzt als nothwendige Voraussetzung des bedingten Seins, welches so nothwendig real existirt, als der Denkgeist bei aller seiner Negativität sich doch als ein reales Sein findet, sich als solches nicht bloß denkt, sondern sich als Seiendes weiß. Es liegt gar nicht in der Gewalt des Denkgeistes, wenn er sich als eine bedingte Realität, d. h. als ein zwar reales, aber zugleich mit der Negativität behaftetes Sein erfaßt und gefunden hat, bei diesem Resultate zu ver-

harren, sondern er wird gezwungen und getrieben, ein absolutes Sein zu postuliren und zwar muß er dasselbe nicht bloß denken, sondern als ein wirkliches reales Sein setzen, um sich nicht selbst zu verlieren, um sein eigenes substantielles Sein, welches er ungeachtet aller Bedingtheit doch als ein reales Sein weiß und findet, nicht aufgeben zu müssen [1]).

Aus diesen Andeutungen, deren Wahrheit ein Jeder in seinem Selbstbewußtsein findet, ergibt sich ganz klar und deutlich, daß das Gottesbewußtsein, das reale Wissen von Gott, dem absoluten Sein, abhängig ist vom Selbstbewußtsein, vom Wissen des eigenen Seins als eines endlichen, daß überhaupt unter den drei Bewußtseinsarten, dem Selbst-, Welt- und Gottesbewußtsein, das erstere, das Selbstbewußtsein, den Vorsitz führe und das Hervortreten der andern bedinge. Von dem realen Selbstbewußtsein geht alle Erkenntniß und Anerkenntniß fremder Realität aus und der Denkgeist ist gar nicht im Stande, etwas als real zu erfassen, bevor er sich selbst als reales Princip aufgefaßt hat. Der Denkgeist vermag z. B. die Erscheinungen der Außenwelt in ihrer substantiellen Wurzel als ein reales wirkliches Sein nur so und dadurch zu erfassen, daß er sich selbst als ein reales substantielles Princip, als den realen Grund seiner eigenen Erscheinungen weiß und eben damit zugleich weiß und begreift, er selbst sei nicht der Grund und das Realprincip jener fremden Erscheinungen, es sei für dieselben also ein anderes für sich bestehendes Realprincip zu postuliren. Das Weltbewußtsein ist so absolut abhängig vom Selbstbewußtsein und ganz dasselbe gilt, obschon in anderer Weise, vom Gottesbewußtsein. Der Denkgeist weiß von Gott als dem absoluten, das Leben in sich selbst habenden Wesen nur deshalb, weil und insofern er von sich selbst als einem gesetzten, aus dem Nichts hervorgegangenen Realen weiß, welches zu seinem Sein ein absolutes, selbst nicht gesetztes, sondern Leben setzendes Princip verlangt und voraussetzt. Abstrahirt der Denkgeist von aller endlichen Realität und zieht er sich auf das bloße reine Denken zurück, so entschwindet ihm auch nothwendig sofort Gott, der Unendliche, oder vermöchte er etwa bei jener Abstraction doch an der Idee Gottes als einer realen Idee festzuhalten, so würde er unstreitig von Gottes Dasein wissen, wie Gott selbst von

---

[1]) Vgl. Günthers Euristheus und Heracles, Seite 328 u. a. O.

demselben weiß, er würde auf absolute Weise wissen, daß, wie und warum Gott sei, und er wäre mithin selbst verabsolutirt. Daß nun durch diese Abhängigkeit des Gottesbewußtseins vom Selbst- und Weltbewußtsein die Unabhängigkeit Gottes an sich in keiner Weise angetastet und gefährdet werde, daß bedarf keiner nähern Nachweisung; nur unser Wissen von Gott ist abhängig von unserem Selbstwissen, nicht aber Gott selbst; er wird vielmehr als der Absolute gesetzt und postulirt; Gott ist auch ohne die Welt; aber für uns, für unser Wissen ist Gott nur, weil und insofern die Welt in unserem Wissen ist.

Weiterhin ist denn auch aus den gegebenen Andeutungen durchaus einleuchtend, daß der reale Gottesgedanke in keiner Weise ein durch einen Schluß vermittelter und gefundener Gedanke sei; die Vernunft schließt nicht, sondern sie begründet und begreift; sie hat es nicht mit Abstractionen und Deductionen, nicht mit Begriffsverallgemeinerungen u. s. w., sondern sie hat es mit Realitäten zu thun und sie dringt bis zu ihrer Wurzel; sie setzt und postulirt ein reales Sein als Grund eines bedingten Seins, aber sie erschließt es nicht. Der Gottesgedanke, der Gedanke des Absoluten, des Durchsichselberseins ist keine Abstraction, keine Steigerung und Verallgemeinerung des allgemeinen Begriffs vom Sein, sondern er ist ein absolut neuer Gedanke, eine Idee, die ein Sein setzt, er entsteht entweder blitzartig oder er wird von Außen dem Denkgeiste mitgetheilt; sobald er aber wie auch immer im Denkgeiste erwacht ist, so ruht die Vernunft in demselbem und sie denkt ein solches Sein nicht bloß, sondern sie hält es unmittelbar für real und zwar mit derselben Nothwendigkeit, womit sie das eigene Sein für real hält. Daß nun der Mensch so zu der Idee des Absoluten und zur Gewißheit von seiner Realität hindurchdringen könne, das hat seinen Grund einzig darin, daß Gott den Menschen nicht bloß als ein Verstandeswesen, sondern zugleich als ein Vernunftwesen erschaffen hat, d. h. als ein Wesen, welches fähig ist, von sich selbst wahrhaft zu wissen und sich in seinen realen durch Gott gesetzten Beziehungen zu erfassen; es hat darin seinen Grund, daß Gott selbst sich zuvor als den absoluten Causalgrund eines Endlichen gedacht und in der Realisirung dieses Gedankens den geistigen Creaturen nicht bloß diese seine Idee des Unbedingten und Bedingten, so wie des sie verknüpfenden Kreationsbandes eingeboren (die ideelle Vision des Malebranche?),

sondern ihnen zugleich die Kraft miteingeboren hat, diese Ideen als verwirklichte Ideen, als reale Ideen zu erfassen und anzuschauen.

Wenn daher Gott wirklich die Welt durch einen absoluten Willensact gesetzt hat, d. h. durch einen Willensact, der weder als ein Act der Emanation, noch als ein Act der bloßen Formation eines ewigen Urstoffes gedacht werden kann, sondern nur als ein Act der Kreation aus Nichts, so muß sich diese göttliche Setzungsweise auch dem endlichen Sein, insofern er ein wahrhaft wissendes und begreifendes Sein ist, kund geben; der von sich wissende Geist muß sich alsdann auch als ein bedingtes, endliches Sein erfassen und von da zu der wahren Idee seiner Setzungsweise und damit zu dem setzenden Principe selbst, zu Gott vordringen können und wirklich vordringen. Der Denkgeist ist aber wirklich ein wahrhaft von sich wissendes, sich selbst begreifendes Sein und er vermag deshalb auch bis zu der Wurzel seines Seins hindurchzudringen. Indem er sich selbst wahrhaft findet, findet er eben damit auch Gott den Unbedingten und Absoluten und zwar nicht durch einen Schluß des Verstandes, als einen bloßen Gedanken, sondern durch ein Setzen und Postuliren der Vernunft, als ein reales Sein, als den absoluten Realgrund des Endlichen, der eben so nothwendig wirklich ist, als das endliche Sein wirklich ist. Die Gewißheit von der Realität des absoluten Seins steht und wurzelt unmittelbar in der Gewißheit vom endlichen Sein, beide bilden im Grunde einen Bewußtseinsact, der sich unmittelbar als ein durchaus realer aufdringt, dessen Wahrheit und Realität keines weiteren Beweises fähig und auch nicht bedürftig ist.

Daß nun aber weiterhin der Denkgeist nicht rein durch und aus sich selbst in absoluter Selbstständigkeit zu der Idee des absoluten Seins hindurchdringe und hindurchdringen könne, daß er vielmehr dazu der Anregung, des Anstoßes von Außen bedürfe, das versteht sich ganz von selbst. Der Denkgeist ist ja zunächst vor allem Denken ein bloß potenzielles Sein und es bedarf daher der äußern Anregung, um sich in sich selbst zu differenziren, um zum wirklichen Denken und Erfassen seiner selbst hindurchzudringen. Eben in diesem absoluten Bedürfnisse der äußern Anregung, in dieser Unfähigkeit des Geistes, sich selbst zu bewegen, wie der h. Thomas in Beziehung auf das Endliche überhaupt sich ausdrückt, d. h. sich selbst in die Erscheinung, in Thätigkeit hinüber zu versetzen, wurzelt die Endlichkeit desselben und darin

kommt sie ihm zum Bewußtsein; aus der Beschränktheit seines Wirkens gewinnt er den Gedanken substantieller Endlichkeit. In den ersten Anfängen der Menschheit war daher eine Anregung durch Gott selbst erforderlich, Gott selbst mußte durch ein wirkliches Vordenken den Denkgeist zum Nachdenken wecken und anregen, damit er zum wahren Selbstbewußtsein und damit zum Gottesbewußtsein gelangte. War so das Selbst- und Gottesbewußtsein einmal geweckt, dann konnte das geweckte weiter wecken und ununterbrochen sich forterzeugen. Weiterhin soll denn auch durch das bisher Gesagte nicht geläugnet werden, daß Gott nicht auch durch ein unmittelbares Hineinleuchten in den Geist des Menschen für die Anregung und Befestigung des Gottesbewußtseins thätig sein könne und fortwährend in jedem Menschengeiste thätig sei; die eigenthümlichen Erscheinungen des Gewissens, das plötzliche Erwachen desselben u. s. w., so wie die christliche Lehre selbst, sprechen vielmehr durchaus dafür: allein insofern sich Gott für dieses irdische Leben dem Geiste nicht zur realen Anschauung darbietet, und unsere Gotteserkenntniß vielmehr eine bloß abstracte ist, insofern kann man sich auf eine solche Influenz von Oben wohl nicht berufen, um das Gottesbewußtsein in seiner Entstehung und im seinem realen Bestande zu deuten.

3. Gehen wir nach diesen Bemerkungen an die Kritik des kosmologischen Beweises für Gottes Dasein, so ist in Hinsicht desselben durchaus anzuerkennen, daß er volle Wahrheit enthalte, insofern er einfach den Gedanken ausspricht, daß die Gewißheit vom absoluten Sein in der Gewißheit vom endlichen Sein wurzele, daß mit dem Bewußtwerden des Nichtdurchsichselberseins der Dinge das Bewußtwerden und das reale Erfassen eines absoluten Grundes derselben untrennbar verbunden sei. Wenn man jedoch die verschiedenen kosmologischen Beweisformen näher und schärfer in's Auge faßt, so halten sie sich nicht einfach an jene beiden Momente, die in einem und demselben Bewußtseinsacte unmittelbar zugleich gesetzt und gegeben sind, sondern sie nehmen vielfach den Charakter von eigentlichen Verstandesbeweisen an. Für den Zweck der Verdeutlichung nämlich trennen und scheiden sie das in einem und demselben Bewußtseinsacte zugleich Gegebene, nämlich das Bewußtsein vom endlichen Sein und dem Grundsein desselben, und indem sie nun für das eine endliche Ding zunächst den Grund

suchen in einem vorhergehenden und so durch eine ganze Reihe von einander abstammender und sich einander begründender Dinge bis zum letzten Gliede aufsteigen, und die Nothwendigkeit dieses letzten Gliedes einleuchtend machen wollen, so meinen sie durch diese Deduction die Nothwendigkeit des letzten Gliedes und seiner Annahme bewiesen zu haben, während die Realität eines letzten Gliedes und damit die Realität eines absoluten Grundes doch schon im ersten Gliede unmittelbar gewiß war. Erfahrungsmäßig kann ja der Verstand jene Reihen nicht ganz durchgehen, und wenn ihm daher im ersten Gliede nicht schon das letzte gewiß war, d. h. wenn ihm in und mit der erfaßten substantiellen Endlichkeit des ersten Gliedes nicht schon unmittelbar die substantielle Endlichkeit der ganzen Reihe und damit die Realität eines letzten nicht in sich selbst stehenden Gliedes gewiß war, so gelangt er nicht ohne Sprung zum letzten Gliede und zu dem absoluten Grunde desselben; er muß nothwendig zuletzt den Weg der Deduction verlassen und sich einfach darauf berufen, daß absolut mit dem Bewußtwerden des nicht durch sich Seienden und Wirkenden unmittelbar das reale Bewußtsein eines absolut unbedingten Grundes untrennbar verbunden sei. In dieser einfachen Weise muß sich das kosmologische Argument aussprechen, wenn es Wahrheit enthalten soll, und so ausgesprochen enthält es wirklich volle Wahrheit. Ganz unmittelbar postulirt die Vernunft vermöge des ihr eingebornen Bedürfnisses, zu begreifen, ein absolutes Sein, sobald ihr die substantielle Endlichkeit des eigenen Seins zum Bewußtsein gekommen ist, und sie denkt dieses absolute Sein nicht bloß, sondern sie setzt und postulirt es als ein reales Sein, um sich nicht selbst aufgeben zu müssen; das Bewußtsein vom eigenen Sein und das Bewußtsein von Gott stehen unmittelbar in einander. Insofern nun die meisten kosmologischen Beweisformen sich nicht an jene einfachen Momente halten, sondern sich in unabsehbaren Reihen umher bewegen, insofern sind sie durchaus fehlerhaft und mangelhaft; indem man für das eine Ding zunächst den Grund in einem anderen sucht und findet und so immerfort weiter geht, so beweiset man eben dadurch, daß man sich im Grunde noch ganz auf dem Gebiete des endlichen Verstandes befindet, daß man sich noch einzig in den Categorien von Substanz und Accidenz (Emanation und Zeugung) umher bewegt; man hat hier die substantielle Endlichkeit und Bedingtheit der Dinge, das Nichtdurchsichselbstsein derselben noch nicht einmal gedacht

und begriffen, oder wenn man es zuvor auch gethan hatte, so hat man es doch wieder vergessen und unbeachtet gelassen; denn wenn dieses nicht wäre, so könnte man unmöglich für das eine Ding zunächst den Grund in einem ihm vorhergehenden und ihm gleichen, also eben so endlichen, suchen, sondern man würde und müßte sofort und sogleich zu der Idee des Endlichen als einem aus Nichts Gewordenen und damit zum Absoluten hindurchdringen und dasselbe als realen Grund des endlichen Seins postuliren: nicht die Vernunft, welche bis zur letzten Wurzel alles Seins hindurchdringt, sondern der sinnliche, im Endlichen befangene Verstand ist es wesentlich, von welchem jenes unaufhörliche Suchen und Finden ausgeht und dem es angehört; er sieht das Eine aus dem Andern durch Veränderung, durch Zeugung und Emanation entstehen und er sucht und findet deshalb den Grund des einen Dinges in einem ihm unmittelbar vorhergehenden u. s. w.; in diesem Suchen und Finden, in dieser Herleitung des Einen aus dem Andern gibt es dann für den Verstand gar keinen Stillstand, eben weil er ganz auf die Auffassung eines Gegebenen beschränkt ist und der Begriff des Seins, des Soseins und Andersseins im Grunde sein einziger Begriff ist, und er kommt so niemals durch sich zu einem letzten Gliede und zu dem absoluten Grunde desselben, zu Gott. Wenn nun aber doch jene unendlichen Reihen dem Verstande nicht genügen und wenn das Bedürfniß in ihm sich regt, um jene nicht in sich selbst stehenden Reihen nicht unbegründet zu lassen, zuletzt ein Absolutes als den Realgrund derselben zu postuliren, so gehört dieses Bedürfniß nicht dem Verstande an, sondern es gehört der Vernunft an, welche schon vom Anfange an die substantielle Endlichkeit des eigenen und des übrigen weltlichen Seins gedacht und, um es in seinem bedingten, obschon realen Sein zu begreifen, einen absoluten schöpferischen Urgrund postulirt hatte. Sich selbst, bloß seinem ihm eigenthümlichen Denken überlassen, kommt der Verstand niemals zu einem von der Welt verschiedenen, persönlichen Gott, sondern höchstens nur zu der pantheistischen Vorstellung von einer Ursache, welche ihr inneres substantilles Leben in der Mannigfaltigkeit der endlichen Erscheinungen offenbart, und selbst zu dieser Vorstellung gelangt er nicht durch sich selbst, durch ein consequentes Denken, sondern nur so und dadurch, daß er die von der Vernunft ihm gelieferte Idee des Absoluten, der absoluten Causalität, verfälscht und ihren Ursprung verkennend als einen bloßen Verstandes-

begriff behandelt. Nur durch Raub gelangt der Verstand zu dem Begriffe des Absoluten als eines Realen, und indem er nun diesen Begriff als einen ihm eigenthümlichen behandelt und damit an die Erklärung der Welterscheinungen herangeht, so können nicht anders als Mißgriffe zum Vorschein kommen; denn insofern der Verstand schlechthin auf ein Gegebenes beschränkt ist, ihm aber die wirkliche Welt nur ein reales Sein liefert, insofern kommt er zuletzt sehr leicht dahin, die Welt, das Sein der Welt selbst als das Absolute zu denken, um eben dadurch seinem abstracten Begriffe des Absoluten Fülle und Gehalt zu geben; Gott wird zu der allgemeinen Seinskraft, deren bloße wesenlose Erscheinung alles Uebrige ist. Diese pantheistische Wendung können die kosmologischen Beweisformen sehr leicht nehmen, insofern das verständige Element in ihnen das vorherrschende ist, und unsere Pantheisten Strauß, Hegel, meinen denn auch, daß sie, um consequent zu sein, diese Wendung nothwendig nehmen müßten. Nach Hegel ist das Causalitätsprincip, welches dem kosmologischen Beweise zu Grunde liegt, nicht eine Kategorie der Vernunft, sondern ein reines Verstandesprincip, eine bloße Kategorie der Endlichkeit, wie er sich ausdrückt; es hat nur Geltung innerhalb der endlichen Erscheinungswelt und der Mensch hat nicht die Befugniß, vermöge desselben über dieselbe hinauszugehen und außerhalb derselben ein absolutes Wesen zu setzen. Aber die Welt selbst ist nach Hegel das Absolute und es ist nur ein Irrthum, wenn der denkende Mensch meint, den Grund der einzelnen Reihen von einander abstammender Dinge außerhalb derselben suchen zu müssen, er liegt vielmehr innerhalb derselben in dem allgemeinen Sein, in der allgemeinen Seinskraft, deren bloße Erscheinung oder bloßes Accidenz die Welt des Einzelnen ist. Die Welteinzelnheiten, die einzelnen Erscheinungen als solche sind endlich, vergänglich, sie entstehen und vergehen, sie werden von der allgemeinen Seinskraft aus sich hervorgegeben und wieder in sich zurückgenommen und verschlungen; aber diese allgemeine Seinskraft ist stets unveränderlich eins und dasselbe, sie ist das Absolute, Gott. Die endlichen Dinge, indem sie in dem endlosen Wechsel des Entstehens und Vergehens als einzelne sich selbst aufheben, fallen ihm in eine Allgemeinheit zusammen, welche sich nicht mehr als ihre Ursache, sondern als ihre Substanz verhält, und das kosmologische Argument beweiset ihm so, wie er sagt, ein nothwendiges Wesen, aber kein außerweltliches, sondern nur ein ewiges Grund-

wesen der Welt, ein Sein in allem Seienden. Nicht, weil die Welt ist, müssen wir nach Hegel (Encyclopädie § 50.) Gott als seiend denken, sondern weil der Welt nicht das wahre Sein, sondern nur ein scheinbares Sein zukommt, kann sich das Denken in ihr und bei ihr nicht beruhigen und es muß seine Weltvorstellung zur Gottesidee fortbestimmen. Nur die Nichtigkeit, der nichtige Schein des Seins der Welt ist das Band und der Grund der Erhebung; der Welt kommt zwar Sein zu, aber ein Sein, daß nur Schein ist, nicht absolute Wahrheit; das wahre Sein ist deshalb jenseits der Erscheinung in Gott zu suchen, der allein das wahrhafte Sein ist. Das Causalitätsverhältniß zwischen Gott und der Welt hat sich ihm so verwandelt in ein Substanzialitätsverhältniß, in das Verhältniß von Substanz und Accidenz, von Substanz und Erscheinung; die endlichen Dinge sind nur Erscheinungen, ihnen liegt aber zu Grunde ein allgemeines, an und für sich nothwendiges Sein, eine allgemeine Einheit des Seins, welche jene Einzelheiten, jene Erscheinungen eben so aus sich heraus wie in sich zurückversetzt, d. h. die sich zu ihnen als Substanz zu ihrem Accidenz verhält. Diesen Hegelschen Pantheismus können jene kosmologischen Beweisformen nicht vollkommen widerlegen, insofern sie sich in unendlichen Reihen umherbewegen und dadurch beweisen, daß sie zu der Idee des in seiner Substanzialität bedingten Seins entweder gar nicht hindurchgedrungen sind oder diese Idee haben wieder fallen lassen.

Daß nun aber dieser Hegelsche Pantheismus absolut verwerflich sei und daß insbesondere die Einwendungen, welche Hegel gegen den kosmologischen Beweis erhebt, durchaus nichtige sind, das ist einleuchtend. Das Sein des eigenen Geistes, so wie das Sein der Außenwelt ist kein bloßes wesenloses Sein, bloßer Schein, nicht ein bloßes accidentelles Sein, sondern ein wahres, wirkliches, substanzielles Sein, ein Sein, welches den Realgrund seines Scheinens, seiner Erscheinungen in sich selbst hat; aber in dieser seiner substanziellen Wirklichkeit ist es zugleich ein bedingtes, relatives, endliches Sein, und die Vernunft hat daher nicht bloße Erscheinungen, sondern sie hat ein mit der Negativität behaftetes substanzielles Sein in seinem Dasein zu begreifen und zu begründen. Um diesem ihrem Bedürfnisse zu genügen, muß sie nothwendig über den Kreis des Endlichen hinausgehen und ein unbedingtes, rein in sich selbst stehendes Sein, also ein vom Endlichen qualitativ verschiedenes, außerweltliches Sein als Grund desselben po-

stuliren und zwar muß sie nicht etwa ein unpersönliches, ewiges Grundwesen der Welt, sondern sie muß ein persönliches, mit Intelligenz und Freiheit begabtes Grundwesen, einen persönlichen Gott postuliren, und zwar einmal schon deshalb, weil sie eine sogenannte blinde ewige Urmaterie jeden Falls nicht als aus sich herauswirkend, sondern nur schlechthin als bloße in sich beschlossene Seinskraft zu denken im Stande ist, dann aber auch deshalb, weil für das vernünftige Denken das bewußtlose Sein ein bloß gedachtes Sein ist, daher unmittelbar auf ein höheres Princip hinweiset, welches dasselbe dachte und durch sein Denken schöpferisch bedingte, die Idee einer absoluten Urmaterie mithin eine durchaus widersinnige Idee ist. Es ist also nicht ein Substanzialitätsverhältniß, wodurch Gott mit der Welt verbunden ist und welches die Vernunft zwischen beiden zu setzen absolut genöthigt ist; beide, Welt und Gott, sind ein substanzielles, reales Sein, aber ein qualitativ verschiedenes Sein, die Welt ein endliches und Gott ein unendliches Sein, und nicht ein Substanzialitätsverhältniß, sondern ein Causalitätsverhältniß ist es, was sie mit einander verbindet. Daß das Absolute, Gott überhaupt nicht pantheistisch als die allgemeine Seinskraft, als die allgemeine, ungeschiedene Einheit (Indifferenz) des erscheinenden Seins gedacht werden könne und dürfe, dafür liegt noch ein besonderer Grund in dem wesentlichen Dualismus des endlichen Seins. Die Weltsubstanzen, Natur und Geist, stehen sich als bewußte und bewußtlose, als freie und unfreie in qualitativer Verschiedenheit und Geschiedenheit einander gegenüber, sie sind absolute Gegensätze und eine unterschiedslose Einheit, eine Indifferenz derselben ist daher absolut undenkbar; eben deshalb kann auch ihr absoluter Grund nicht als die allgemeine Einheit des erscheinenden gegensätzlichen Seins begriffen werden, sondern dieser absolute Grund muß entweder dualistisch als ewige, absolute Materie und als absoluter Geist gedacht werden, oder er muß als von beiden Seinsarten qualitativ verschieden und über beide hinausliegend, schlechthin als absoluter schöpferischer Geist begriffen werden. Die Richtigkeit der ersteren Annahme ergibt sich schon unmittelbar aus den über die Idee einer ewigen Urmaterie gegebenen Bemerkungen, und es bleibt daher für den vernünftigen Denker nichts anderes übrig, als einen absoluten, außerweltlichen, persönlichen Geist, als schöpferischen Urgrund der Erscheinungswelt zu statuiren; die theistische Denkweise ist demnach die einzig wahre und sie findet vom kos-

mologischen Standpuncte aus ihre vollkommenste Begründung. Das absolute durch sich selbst seiende Wesen (causa sui) ist als solches seiner wesentlichen Idee nach das absolut unwandelbare, einer realen Entwickelung durchaus unfähige, ewige Wesen, die absolute Sichselbstgleichheit, in welcher zwar Bewegung ist, aber diese Bewegung ist doch absolut keine Bewegung in realer Zeitlichkeit, sondern vielmehr eine in sich selbst kreisende Bewegung, wobei der Anfang zugleich das Ende ist, deren Momente auf eine nicht näher auszudenkende Weise ewig wieder aufgehoben sind. In der endlichen Erscheinungswelt dagegen zeigt sich überall reale zeitliche Bewegung, Uebergang von der bloßen Potenzialität zur Actualität; sie ist das Veränderliche und daher das Nichtgöttliche und nicht ein Verhältniß der Immanenz oder der Emanation, sondern ein Verhältniß der Creation ist es, was zwischen ihr und Gott besteht.

§ 10.

2. Kritik der teleologischen Beweise.

Das physikoteleologische Argument geht aus von der in der Natur vorhandenen Zweckmäßigkeit, von ihrem Geordnetsein und schließt von da auf einen allweisen Ordner derselben, auf Gott. Zunächst hat man gegen die Grundlage dieses Arguments mancherlei Einwendungen erhoben und zwar vorzüglich folgende: Die Zweckmäßigkeit der Welteinrichtung, so sagt man, leuchtet uns zwar in vielen Beziehungen und im Einzelnen wohl ein; allein die durchgängige absolute Zweckmäßigkeit derselben kann doch Niemand mit Grunde behaupten und mit Strenge erweisen; denn eine solche Nachweisung würde eine Erfahrung und eine Kenntniß der Natur voraussetzen, die dem beschränkten Menschengeiste wesentlich abgeht. Ja, die durchgängige, absolute Zweckmäßigkeit der Natureinrichtung ist, sagt man weiter, nicht nur nicht erweislich, sondern es dringt sich uns auch in der Erfahrung so Manches auf, was uns an einer vollkommenen Zweckmäßigkeit und an einer durchgreifenden Einheit des Weltganzen geradezu wenigstens zweifeln läßt, und wir bedürfen gerade des Gottesglaubens, um manche scheinbare Disharmonien für uns wieder in Einheit aufzulösen; wir würden gar nicht an eine vollkommene Zweckmäßigkeit der Natureinrichtung glauben und glauben können, wenn wir nicht die

lebendige Ueberzeugung schon bei uns zu Grunde hätten, daß eine absolute Weisheit und Intelligenz die Welt erschaffen und geordnet habe. Denn unstreitig gibt es viele Unregelmäßigkeiten in der Natur, welche der beschränkte Mensch nicht aufzulösen im Stande ist; man denke z. B. nur an die Erscheinung, daß dort, wo die Natur ihre gewaltigsten Kräfte entwickelt, nämlich in den heißen Zonen, der Mensch als intelligentes Wesen gar nicht ausdauern kann, daß die Intelligenz sich daher in dem kälteren Norden, wo das Leben der Natur allmälig erstirbt, hat zurückziehen müssen. Diese und andere frappante Unregelmäßigkeiten sind, sagt man, für den Menschen, der nicht den Glauben an einen weisen Schöpfer bei sich schon zu Grunde hat, unauflößlich und sie begründen nothwendig Zweifel an einer in der Welt herrschenden vollkommenen Zweckmäßigkeit; anstatt daher den Gottesglauben zu erzeugen und zu begründen, dient die rein in sich selbst stehende Naturbetrachtung vielmehr dazu, diesen Glauben zu hemmen und zu unterdrücken, und man kann sich für die Wahrheit dieser Ansicht vielleicht auch auf die geschichtliche Thatsache berufen, daß manche Naturforscher ungeachtet ihrer tiefern Naturkenntniß nicht selten Atheisten geworden sind. Ganz anders verhält es sich nun aber, so fährt man fort, mit der Naturbetrachtung des gläubigen Menschen, welcher schon von der Idee eines weisen Schöpfers des Weltalls beseelt ist. Er kann und muß in diesem Glauben von vorneherein die vollkommene Einheit und Zweckmäßigkeit der Welteinrichtung setzen und annehmen, und die vielen Spuren, die er in dieser Beziehung unstreitig überall entdeckt, dienen ihm zur Bestätigung seines Glaubens; jene Unregelmäßigkeiten und Disharmonien, die überall vorhanden sind, muß er für bloß scheinbare erklären, mag er denn auch selbst sie aufzulösen nicht im Stande sein; ja sie vermögen so wenig seinen Glauben zu gefährden und schwankend zu machen, daß sie ihn vielmehr noch mehr anziehen als die ordnungsmäßigen Erscheinungen in der Natur; denn eben sie bringen ihm den absoluten und darum unerforschlichen Charakter der göttlichen Weisheit und Intelligenz zum Bewußtsein, sie erinnern ihn an einen höheren verborgenen Gedanken Gottes und reizen ihn zur Erforschung dessen an, was Gott wohl mit der Natur und ihren Kräften vorhabe, was ihre eigentliche und ursprüngliche Idee im göttlichen Bewußtsein sei, warum sie jetzt so in ihrer Wirksamkeit hervortrete und wie sie sich einst gestalten und entwickeln werde.

In Betreff dieser Einwendung ist wohl von der einen Seite einzuräumen, daß es viele Unregelmäßigkeiten in der Natur gebe, welche der schwache Mensch sich nicht aufzulösen im Stande ist, und insofern daher die Nachweisung einer absoluten und absolut vollkommenen Ordnung und Gesetzmäßigkeit der Naturerscheinungen die Grundlage des teleologischen Arguments bildet, insofern ist seine Grundlage in der That eine unerwiesene und unerweisliche. Allein von der andern Seite gibt es doch erweislicher Massen auch viel Regelmäßiges in derselben im Einzelnen und im Ganzen, es herrscht bei aller Unregelmäßigkeit doch auch Ordnung und Harmonie in derselben, die Natur erscheint überhaupt als eine gedachte und alle Unregelmäßigkeiten vermögen diesen Glauben nicht zu erschüttern. Die Grundlage des physikoteleologischen Arguments ist also insofern wohl eine sichere, und wenn daher nur sein weiterer Gedankengang ein richtiger ist, so möchte wohl dagegen nichts Haltbares eingewandt werden können.

Mit einem größeren Rechte läßt sich die genannte Einwendung, wie es scheinen möchte, erheben gegen das ethikoteleologische Argument, welches die Nachweisung einer sittlichen Weltordnung zu seiner Grundlage hat. Eine in der Welt herrschende vollkommene sittliche Ordnung, so kann man einwenden und so hat man wirklich eingewandt, kann vom rein empirisch-historischen Standpunkte aus nicht dargethan werden, sondern nur der religiöse Mensch, in welchem der Glaube an Gott und an seine weise und heilige Vorsehung schon lebendig ist, kann und muß sie behaupten, wenn er auch ihr Vorhandensein nicht überall strenge erweisen kann. Die subjectiven Einsichten des beschränkten Menschen in den Weltlauf nach seinen moralischen Verhältnissen sind überhaupt durchaus mangelhaft, und wir begegnen so vielen Erscheinungen, welche selbst denkende Menschen zum Zweifel an Gottes Vorsehung verleitet haben, wir begegnen Erscheinungen, in welchen wenigstens unsere subjective Betrachtung den Gang und die Spuren der göttlichen Weisheit und Heiligkeit als Lenkerinn der Welt nicht aufzufinden vermag. Insbesondere ist ein durchgreifendes harmonisches Verhältniß der Naturwirksamkeit mit dem sittlichen Verhalten des Menschen gar nicht nachweisbar, vielmehr bezeugt die Erfahrung nicht selten das Gegentheil. Wie oft leidet z. B. der fromme tugendhafte Mensch und wie oft triumphirt der Schlechte! Diese und andere Erscheinungen sind nun zwar allerdings gar nicht geeignet, den wahrhaft

religiösen Menschen, in welchem der Glaube an Gott und damit der Glaube an eine ewige Vergeltung lebendig vorhanden ist, irgendwie wankend und zweifelhaft zu machen; der religiöse Mensch entdeckt vielmehr in dem Lichte seines Glaubens überall in dem labyrinthischen Gange unsers Geschlechts leuchtende Spuren der göttlichen Vorsehung, und das Dunkle und Geheimnißvolle in den Schicksalen der einzelnen Menschen und der Menschheit dient für ihn nur dazu, das Bewußtsein der Beschränktheit seiner Einsicht und der Unerforschlichkeit der göttlichen Rathschlüsse lebendig in ihm zu wecken; allein wo der Glaube an Gott und an seine heilige Vorsehung noch nicht vorhanden ist, da kämpft in der Betrachtung des moralischen Weltlaufs das Dunkel mit dem Lichte und die vielen wenigstens scheinbaren Abnormitäten und Disharmonien bewirken für den noch ungläubigen Menschen, daß ihm die ganze Geschichte mehr oder weniger erscheint und erscheinen muß als ein unentwirrbarer Knäuel, dessen Faden er nicht zu entdecken vermag. Eine solche Auffassung ist nun aber offenbar nicht geeignet, den Gottesglauben hervorzurufen, sie dient vielmehr dazu, die Entstehung desselben zu hemmen und zu verhindern.

In Beziehung auf diese Einwendung ist nun wohl durchaus anzuerkennen, daß die sittliche Weltbetrachtung wenigstens dem noch ungläubigen Menschen große Schwierigkeiten darbiete, und insofern möchte die Grundlage des ethikoteleologischen Arguments wohl nicht die Sicherheit und Festigkeit des physikoteleologischen haben. Wenn man übrigens auch die Grundlage dieser Argumente zugibt und in einer gewissen Beziehung auch wohl zugeben kann und darf, so erscheinen sie doch aus andern Gründen als ungenügend und unhaltbar, und zwar vorzüglich deshalb, weil die ihnen zu Grunde liegende Gedankenverbindung eine unhaltbare und verwerfliche ist. Die Prämissen dieser Beweise erlauben nämlich zunächst und unmittelbar höchstens nur einen Schluß auf einen Ordner der Welt, und zwar führt das physikoteleologische Argument höchstens nur auf einen weisen Weltbaumeister, der die Welt aus einem vorhandenen Stoffe bildete, das historisch-teleologische aber nur zu einem weisen moralischen Weltregenten, keineswegs aber vermitteln sie die eigentliche Idee von Gott als dem absoluten unendlichen Sein und Leben, als dem absoluten, allweisen und allheiligen Schöpfer und Regierer des Weltalls. Denn daß die in der Welt herrschende Ordnung, Weisheit und Gesetzmäßigkeit nur aus einer

absoluten unendlichen Macht und Weisheit, nicht aber aus einer endlichen begriffen werden könne, dafür liegen in jenen Argumenten, wie Kant [1]) richtig bemerkt hat, gar keine Gründe vor, und es bedarf daher wesentlich noch der besondern Nachweisung, daß nur eine absolute Intelligenz der Grund der in der Welt herrschenden Zweckmäßigkeit sein könne. Außerdem kann und muß in Hinsicht dieser Argumente noch bemerkt werden, daß selbst der in ihnen stattfindende Schluß von der in der Welt vorhandenen Ordnung auf einen über die Welt erhabenen und von ihr verschiedenen intelligenten Ordner derselben in ihnen nicht als hinlänglich begründet erscheint; denn es ist offenbar, wie man dem Pantheisten [2]), bevor das Gegentheil nachgewiesen, zugeben muß, ein möglicher Gedanke, daß die Einheit und Ordnung der Welt, wie auch immer in ihr selbst, in ihrer Wesenheit ihren Grund habe, ihr immanent sei; die Zweckmäßigkeit der Welteinrichtung beweiset vielleicht nur, daß überhaupt Vernunft in der Welt sei, daß ein ordnender Verstand Alles geregelt und gebildet habe; ob aber dieser allgemeine Alles durchdringende Verstand ein extramundanes und persönliches Wesen sei, oder ob er sich zur Welt nur verhalte wie das principium formans zum formatum und ein bloßes Neutrum sei, das ist durch sich nicht einleuchtend. Die Richtigkeit dieses möglichen Gedankens muß deßhalb nachgewiesen werden und insofern es daher jene Argumente an dieser Nachweisung fehlen lasse, insofern sind sie für sich allein ungenügend und unhaltbar. Damit daher dem teleologischen Argumente wirkliche Beweiskraft zukomme, dazu bedarf es der besondern Nachweisung der beiden angegebenen Momente, daß nämlich einerseits die Annahme eines bloß endlichen Ordners der Welt zur Begründung der in ihr herrschenden Ordnung nicht hinreiche, und daß andererseits auch die Einheit und Ordnung der Welt nicht in ihr selbst ihren Grund habe und haben könne. Diese nothwendige Nachweisung kann nun möglicher Weise nur so gegeben werden, daß in ersterer Hinsicht gezeigt wird, eine bloß endliche Weisheit könne nicht die letzte und höchste Ursache der Natureinrichtung sein, weil sie wieder zur Erklärung ihres Daseins eines höhern Grundes u. s. w. bedürfe und daß in letzterer Beziehung gezeigt wird, die Weltsubstanz sei eine endliche

---

[1]) Kritik der Urtheilskraft § 85. Vgl. Kritik der reinen Vernunft.
[2]) Hegel Vorlesungen über die Beweise für das Dasein Gottes S. 458.

und sie könne deshalb mit der in ihr herrschenden Ordnung nach dem Causalitätsgesetze nicht in sich selbst, sondern nur in einem von der Welt verschiedenen absoluten Wesen, in Gott ihren Realgrund haben. Die teleologischen Argumente müssen sich also zum kosmologischen fortentwickeln oder sie müssen gleich ursprünglich vom kosmologischen Argumente ausgehen und dasselbe zu ihrer Grundlage haben, damit ihnen Wahrheit zukomme. Ist das letztere der Fall, dann enthalten sie volle Wahrheit, und sie vermitteln und begründen alsdann einen neuen eigenthümlichen Begriff von Gott, nämlich den Begriff von Gott als dem absolut weisen und heiligen Weltschöpfer und Weltregenten. Hat sich im kosmologischen Argumente der in sich evidente Gedanke ausgesprochen, daß die endliche Weltrealität (Natur, Geist) ihren Grund in einem unbedingten schöpferischen Wesen, in Gott habe, so ist eben damit auch dargethan und erwiesen, daß die modi derselben nämlich die in der physischen und moralischen Welt vorhandene Ordnung und Schönheit ebenfalls ihren Grund in jenem absoluten Wesen, in Gott haben, daß also Gott ein außerweltliches, intelligentes, ein absolut weises und heiliges Wesen sei und sein müsse.

§ 11.

3. Kritik der ontologischen Beweise.

1. Aus der gegebenen Kritik der physikologischen Beweise ergibt sich unmittelbar schon, welches Urtheil über die innere Bedeutung der ontologischen Beweisformen zu fällen ist. Die Grundlage des ontologischen Beweises, wie er beim h. Anselmus hervortritt, bildet die Annahme, daß die Idee von Gott unmittelbar im Bewußtsein gesetzt und gegeben sei als die Idee des absoluten Seins, des höchsten, allervollkommensten Seins, des Seins durch und aus sich selbst, als eines Seins, welches rein in sich selbst steht, welches Begründendes und Begründetes als Einheit ist, und es sucht dann nachzuweisen, daß das dieser Idee entsprechende reale Wesen gar nicht als nicht seiend gedacht werden könne, daß es mit Nothwendigkeit existire. Insofern nun das ontologische Argument etwa nichts weiter nachzuweisen bezweckt, als daß mit dem Bewußtsein eines durch sich selbst Seienden das Bewußtsein der Unmöglichkeit der Nichtexistenz desselben oder das

Bewußtsein der Nothwendigkeit seiner Existenz untrennbar verbunden sei, oder mit anderen Worten, insofern das ontologische Argument aus der Idee des höchsten Wesens nicht die reale Existenz desselben, sondern nur die Nothwendigkeit der Existenz als eine besondere Eigenschaft desselben nachzuweisen bezweckt, insofern enthält es volle Wahrheit; denn in der That Gott als das absolute und absolut vollkommene Wesen existirt, wenn er existirt, mit Nothwendigkeit, er hat kein zufälliges Dasein, er kann nicht, wie das Endliche, etwa auch nicht sein und als nicht seiend gedacht werden, sondern weil Gott als das absolute Wesen den Grund des Seins in sich selbst hat, wo der Grund ist, aber auch stets nothwendig das Begründete sein muß, insofern hat Gott ein durchaus ewiges, in sich nothwendiges Dasein, die Nothwendigkeit der Existenz, das Nichtnichtexistirenkönnen ist eine ganz wesentliche Eigenschaft des absoluten Wesens, die in der Idee desselben unmittelbar gegeben ist und daraus mit Nothwendigkeit resultirt. Insofern nun aber das ontologische Argument aus der Idee des höchsten Seins nicht etwa bloß die Nothwendigkeit der Existenz als eine Eigenschaft desselben, sondern die reale Existenz, das wirkliche Dasein desselben selbst erst beweisen und herleiten will, insofern ist es in allen seinen Formen falsch und verwerflich. In dieser Beziehung haben die Einwendungen, welche schon der Zeitgenosse des h. Anselm, der Mönch Gaunilo, in seinem liber pro insipiente, dann der h. Thomas [1]) und späterhin Kant gegen das ontologische Argument erhoben, durchaus Kraft und Geltung. Man kann und muß nämlich einwenden: aus der Denkbarkeit eines Gegenstandes folge noch gar nicht die Wirklichkeit desselben, das Dasein, die Existenz gehöre überhaupt nicht zu den Eigenschaften eines Gegenstandes, sei kein besonderes Prädicat der Vollkommenheitsidee, es sei keine Eigenschaft, welche den Begriff erweitere, sondern es sei die Bedingung und das Substrat aller Eigenschaften überhaupt; wenn

---

[1]) Vgl. Summa theol. p. I. q. 2. art. I. Dato etiam, quod quilibet intelligat, hoc nomine deus significari hoc, quod dicitur, scilicet illud, quo magis cogitari non potest, non tamen propter hoc sequitur, quod intelligat, id, quod significatur per nomen, esse in rerum natura, sed in apprehensione intellectus tantum. Nec potest argui, quod sit in re, nisi daretur, quod sit in re aliquid, quo maius cogitari non potest, quod non est datum a ponentibus Deum non esse.

daher auch die Idee des vollkommensten, allerrealsten Wesens dem menschlichen Geiste nothwendig sei, so lasse sich doch aus der Idee desselben, nämlich daraus, daß es als im Besitze aller Eigenschaften oder Vollkommenheiten seiend gedacht werde, noch in keiner Weise schließen, daß es auch die Eigenschaft der Existenz besitze, eben weil das Dasein keine Eigenschaft sei und daher als Eigenschaft in der Idee des vollkommensten Wesens gar nicht mit gedacht werde. Der Schluß also, wie er insbesondere in der Wolfischen Beweisform gemacht werde, es sei dem allervollkommensten Wesen Realität zuzuschreiben, weil sonst der Vollkommenheit etwas mangeln würde, habe durchaus keinen Werth und sei ein in sich nichtiger.

Diese Einwendung ist nach meiner Ueberzeugung unwiderlegbar; schon das gemeine nichtphilosophische Denken erhebt sie ganz unwillkürlich und das philosophische Denken kann dieselbe nur wiederholen. Dasein, Existenz ist keine Eigenschaft, keine Vollkommenheit, die Gottesidee wird dadurch nicht unvollkommener, wenn sie bloß in meinem Gedanken, als wenn sie in der Wirklichkeit gesetzt ist; nicht die Existenz, das Dasein, sondern die Nothwendigkeit der Existenz gehört wesentlich mit zu den Eigenschaften und Vollkommenheiten, die in der Gottesidee, in der Idee des höchsten Wesens mitgesetzt und mitgedacht sind, beide sind aber nicht mit einander zu verwechseln und aus dem Einen folgt in keiner Weise das Andere. Die Nothwendigkeit der Existenz, das nothwendige Existiren ist eine Vollkommenheit; dem endlichen Sein geht sie ab, es existirt zufällig und könnte auch nicht sein; einem absoluten höchsten Wesen kommt sie zu, und wenn ein solches daher existirt, dann existirt es nothwendig und kann nicht auch nicht sein. Ob es nun aber wirklich existire, das kann nicht aus der Idee, aus dem Gedanken desselben, sondern das muß anderweitig erkannt werden, und zwar muß in dieser Beziehung entweder angenommen werden, daß ganz unmittelbar schon mit der Gottesidee, mit dem Denken des absoluten Wesens das reale Bewußtsein und das Gefühl von seiner Realität verknüpft sei, oder man muß auf die kosmologische Beweisform zurückgehen und die Gewißheit von Gottes Existenz ruhen und wurzeln lassen in der Gewißheit vom endlichen Sein. Wird nun aber das Erstere angenommen, und es scheint dieses von vielen Vertheidigern des ontologischen Beweises angenommen zu werden, dann ist man, um die Möglichkeit davon zu begreifen, absolut genöthigt, den göttli-

chen Geist und den menschlichen Geist pantheistisch zu identificiren und das Denken des menschlichen Geistes als ein göttliches Denken oder als ein Denken Gottes in der Form des menschlichen Geistes aufzufassen; man muß dann das Selbstbewußtsein und das Gottesbewußtsein in Eins zusammenfallen lassen und annehmen, daß der menschliche Geist, indem er sein eigenes reales Sein denkt, zugleich das göttliche Sein denkt, daß also der menschliche Geist selbst etwas Absolutes ist und daß ihm so durch das sich selbst Erfassen das Bewußtsein des Absoluten und das Gefühl seiner Realität vermittelt wird. Denn eben nur die Wirklichkeit und ihre reale empirische Einwirkung kann für alle Gebiete entweder in unmittelbarer oder mittelbarer Weise das Bewußtsein der Wirklichkeit erzeugen. In einer wirklichen Welt leben wir nur dadurch, daß dieselbe durch ihre reale Einwirkung sich uns als real ankündigt und das Gefühl und Bewußtsein der Realität uns unmittelbar aufnöthigt und zu der Gewißheit von Gottes Existenz können wir daher auch nur in der Weise hindurchdringen, daß entweder Gott selbst, wie auch immer, in unser Bewußtsein tritt und sich uns als real ankündigt, oder daß die Gewißheit vom endlichen Sein uns die Gewißheit vom absoluten Sein, als dem nothwendig zu postulirenden Realgrunde desselben, vermittelt[1]). Der Eintritt des Absoluten in das menschliche Bewußtsein kann dann wiederum in einer doppelten Weise gedacht werden, nämlich einmal als vermittelt durch eine wirkliche reale Anschauung desselben, dann aber auch pantheistisch als vermittelt durch eine Identificirung des Denkens mit dem Sein, also des menschlichen Geistes mit dem göttlichen Geiste. Insofern nun die Vertheidiger des ontologischen Arguments eine reale Anschauung des Absoluten als eines vom menschlichen Geiste Verschiedenen nicht

---

[1]) Daß unser Wissen von der Realität der Innen- und Außenwelt, so wie von der Realität Gottes von der sinnlichen Erfahrung seinen Ausgang nehme und insofern ein empirisch vermitteltes sei, das räumt auch der h. Thomas ein und er bemerkt ausdrücklich, daß der creatürliche Geist nur deshalb von Gott als einem Realen ein festes und unerschütterliches Bewußtsein habe, weil er von dem endlichen Sein als einem Realen durch sinnliche Erfahrung wisse; patet etiam, sagt er (contra Gentil. l. I, c. 12.) ex hoc, quod, etsi deus omnia sensibilia et sensum excedat, eius tamen effectus, ex quibus demonstratio sumitur ad probandum deum esse, sensibiles sunt; et sic nostrae cogitationis origo in sensu est etiam de his, quae sensum excedunt.

behaupten, insofern müssen sie eine solche Identificirung setzen und annehmen; sie müssen Sein und Denken, den menschlichen Gedanken mit Gott selbst identificiren und mithin annehmen, daß der das Absolute denkende Geist, das Absolute, Gott selbst ist, daß Denken und Sein Eins und der Begriff des Absoluten das Absolute selbst ist.

Mit dem Gesagten soll nun übrigens nicht behauptet werden, daß die Vertheidiger des ontologischen Arguments Pantheisten sind, und wir verwahren uns ausdrücklich gegen eine solche Deutung, indem wir nicht wünschen können, zur Kategorie jener Theologen zu gehören, die überall, wo sich ein tieferes speculatives Streben kund gibt, sofort Pantheismus wittern; es soll vielmehr damit nur gesagt sein, daß der ontologische Beweis, insofern in ihm das göttliche Sein als unmittelbar mit dem Denken Gottes gesetzt angenommen, und überhaupt das Denken, wenigstens scheinbar, wie ein Sein behandelt wird, sehr leicht pantheistisch gedeutet werden und sehr leicht eine solche Wendung nehmen könne; dieser Verdacht pantheistischer Anklänge ist um so größer, da in manchen dieser Beweise das göttliche Sein für das allein wahrhafte Sein, alles andere Sein aber mehr für ein bloß scheinbares erklärt wird; denn damit wird Gott offenbar sehr leicht zur einzigen Alles tragenden Substanz und die Welt zur bloßen Erscheinung derselben, d. h. es entsteht ein pantheistischer Gottesbegriff. Unsere neueren Pantheisten, z. B. Hegel, haben denn auch dem ontologischen Argumente geradezu diese pantheistische Wendung gegeben; nach seiner Ansicht ist das Denken das Sein und das Sein Gottes daher nichts anders, als die Gottesidee, von der das ontologische Argument ausgeht; das menschliche Denken Gottes fällt ihm mit dem unmittelbaren Sein Gottes im menschlichen Denken zusammen, und eben dieser Gedanke der Identität liegt nach ihm dem ontologischen Argumente zu Grunde; es wird nach ihm darin ausgesprochen und verdeutlicht, daß Gott der Geist in allen Geistern, das Denken in allen Denkenden sei, so wie er nach dem kosmologischen Beweise das Sein in allem Seienden sei. Daub in seiner Kritik der Beweise für Gottes Dasein sagt in dieser Beziehung auf echt Hegelsche Weise: das ontologische Argument dürfe sich, um wahr zu sein, nicht so ausdrücken: cogitatur deus, ergo est, ja nicht einmal so: cogitat deus, ergo est, sondern es müsse sich ganz unmittelbar so aussprechen: cogitat deus, i. e. deus est. Deutlicher kann sich, wie es scheint, der Pantheismus nicht aussprechen.

2. Was nun noch das ontologische Argument in seiner zweiten Form betrifft, wie es bei Kartesius hervortritt, jene Beweisform nämlich, worin von dem Vorhandensein der Gottesidee im Geiste auf eine adäquate Ursache, auf einen entsprechenden Urheber derselben, auf Gott geschlossen wird, so ist es zunächst mangelhaft und fehlerhaft darin und dasselbe gilt auch vom ontologischen Argumente in seiner ersten Form, daß es die Gottesidee, die Idee des absoluten vollkommenen Wesens schlechthin als eine angeborene auffaßt und den Entwickelungsprozeß derselben nicht bezeichnet. Es gibt keine angeborene Ideen, insofern man darunter etwas ganz Fertiges, ohne allen Prozeß zu Stande Gekommenes versteht und die Gottesidee kann eine solche nicht sein; denn sie offenbart sich in der Geschichte der Religion und der religiösen Systeme auf eine ganz verschiedene und mannigfaltige Weise, wenn auch allerdings dieselben Grundelemente überall zum Vorschein kommen. Diese Verschiedenheit wäre nicht gedenkbar, wenn jene Idee allseitig etwas im Geiste Gegebenes und Fertiges wäre. Die Gottesidee ist nur und sie kann nur virtuell, der Kraft und Potenz nach im Geiste gegeben sein, und nur insofern kann und darf man sie eine angeborene nennen; sie entwickelt sich daher in einem allmäligen Prozesse, indem das geistige Leben sich selbst zu begreifen strebt, und insofern daher das ontologische Argument diesen Entwickelungsprozeß nicht bezeichnet, insofern ist es schon aus diesem Grunde unvollkommen und mangelhaft. Außerdem muß dagegen bemerkt werden, daß, wenn mit der Gottesidee nicht unmittelbar das Gefühl und Bewußtsein ihrer Realität verknüpft ist, schwerlich aus dem bloßen nothwendigen Denken das Sein, die Existenz herausdemonstrirt werden könne. Tritt die Idee von Gott als dem allervollkommensten Wesen wirklich im menschlichen Bewußtsein als ein bloßer Gedanke (Begriff) auf, also als ein etwas, womit die Gewißheit der Realität nicht unmittelbar verknüpft ist, so kann unmöglich aus dem bloßen Gedanken auf die Realität geschlossen werden. Die Idee des Absoluten wäre dann eben nur eine bloße Idee, ein bloßes Gedankenobject, gleich den übrigen logischen und mathematischen Gedankenobjecten, denen außerhalb des Denkens keine Realität zukommt. Mag die Entstehung jenes Gedankens oder jener Idee in uns auch durchaus unbegreiflich erscheinen, ein sicherer Schluß auf einen entsprechenden Urheber ist nicht möglich; man kann wenigstens mit einem non liquet jeden Erklärungsversuch in dieser Bezie-

hung niederschlagen. Unsere Sinnenvorstellungen werden uns allerdings, wie wir unmittelbar gewiß sind, von Außen durch die reale Einwirkung der Objecte aufgenöthigt und die Vernunft hält deshalb mit Recht, daß ihnen Objecte entsprechen und daß diese Objecte dasselbe Quantum von Realität in Wirklichkeit enthalten, was idealiter in den Vorstellungen gesetzt ist; allein die Idee des absolut allervollkommensten Wesens gibt sich nicht als eine solche von Außen aufgenöthigte zu erkennen und außerdem erscheint sie nicht als eine concrete, anschauliche, entwickelte Idee, sondern mehr als eine negative, abstrakte Idee, und jener Schluß hat daher keine Geltung. Besäße der Mensch eine adäquate, anschauliche Idee des allervollkommensten Wesens, dann möchte der Schluß richtig sein, daß jene Idee dem Menschen nur von dem vollkommensten Wesen selbst zugekommen sein könne und daß dasselbe mithin existire; allein eben damit wäre der Menschengeist verabsolutirt und der Pantheismus als nothwendig gesetzt. Es kann übrigens der Gedanke des absoluten und absolut vollkommenen Seins, insofern er sich nicht unmittelbar als ein Gedanke der Vernunft und damit als ein realer Gedanke ankündigt, im Grunde wohl nichts anderes sein, als ein bloßer Verstandesbegriff, eine bloße Abstraction der Verstandes; woher anders sollte nun aber der auf ein Gegebenes beschränkte Verstand ihn abstrahirt haben, als vom Sein der Erscheinungswelt, und was könnte Gott daher anders sein, als die allgemeine Seinskraft, welche Alles durchdringt und durchwebt. Kurz, man muß sich entweder zum Pantheismus bekennen oder man muß die Gewißheit von Gottes Dasein beruhen lassen auf der Gewißheit vom endlichen Sein, oder man muß sie auf einem unmittelbaren Eindrucke des Absoluten beruhen lassen, ein viertes gibt es nicht.

§ 12.

4. Kritik der moralischen Beweise.

1. Wenn man den moralischen Beweis, wie Kant ihn führte, mit Rücksicht auf den eigenthümlichen Charakter seiner Ethik prüft und würdigt, so wird die innere Unhaltbarkeit desselben sofort einleuchtend, und zwar erhellt dieselbe aus folgenden Momenten: 1) Nach Kant ist es der freie vernünftige Wille selbst, welcher sich das sogenannte Ge-

ſetz der praktiſchen Vernunft in abſoluter Autonomie ſelbſt gibt und gegeben hat, und es fragt ſich daher recht ſehr, ob dasſelbe wirklich realiſirbar und nothwendig zu realiſiren iſt oder nicht; jeden Falls muß der autonome Wille, der es gegeben, ſelbſt für ſeine Realiſirung Sorge tragen und er hat offenbar nicht die Befugniß, ein höheres Weſen für den Zweck der Realiſirung eines von ihm nicht gegebenen Geſetzes herbeizurufen. Das Kantſche Argument iſt 2) darin durchaus fehlerhaft, daß es eine durchaus unwürdige Vorſtellung von Gott ſelbſt aufſtellt. Denn der von Kant poſtulirte Gott iſt nicht Gott der Heilige, nicht Gott als der lebendige Urheber des Sittengeſetzes im Gewiſſen; das Sittengeſetz findet und gibt ſich vielmehr die Vernunft ſelbſt auf abſolute Weiſe, und Gott erſcheint inſofern als der bloße, theilweiſe Vollſtrecker, welcher herbeigerufen wird, um jene Disharmonie zwiſchen Tugend und Glückſeligkeit auszugleichen, und wenn der Menſch daher die Macht hätte, die Natur zu zwingen, daß ſie ihm auch ſtets eine ſeinen ſittlichen Verdienſten angemeſſene Glückſeligkeit verſchaffte, ſo würden wir nach Kant Gottes gar nicht bedürfen. Die Idee von Gott iſt alſo keine nothwendige, ſondern nur eine zufällige, wie Kant ſelbſt einzuräumen die Ehrlichkeit hatte. Weiterhin 3) muß gegen das Kantſche Argument bemerkt werden, daß die Grundlage desſelben eine unſichere und unerwieſene iſt. Der Gegenſatz nämlich, welchen Kant zwiſchen Sittlichkeit und Glückſeligkeit ſtatuirt und worauf er ſeinen Beweis gründet, iſt wohl nicht von derjenigen Strenge, wie Kant ihn behauptet, d. h. Tugend und Glückſeligkeit ſind wohl nicht in Wirklichkeit ſo ſehr einander entgegengeſetzt, ſie ſind wohl nur der äußeren Erſcheinung nach von einander getrennt. Schon die alten Stoiker haben dieſes behauptet, daß nämlich jene Trennung nur ein Irrthum und ein falſcher Schein ſei, indem der Tugendhafte dem Weſen nach auch immer der Glückliche ſei und dieſe Anſicht ſcheint auch das Chriſtenthum zu theilen. Das ſittliche Leben und Wirken reflectirt ſich überall bei allen äußern Störungen im innern Gefühle als Selbſtzufriedenheit, als Luſt und Seligkeit und zwar als eine Luſt der intenſivſten, geiſtigſten Art, es hat unmittelbar ſeinen Lohn in ſich ſelbſt, und inſofern möchte wirklich das Mißverhältniß zwiſchen Tugend und Glückſeligkeit wenigſtens zum Theile wohl nur auf einem Mißverſtändniſſe beruhen. Geſetzt übrigens auch 4), jenes harmoniſche Verhältniß zwiſchen Tugend und Glückſeligkeit finde in dem gegenwärtigen Leben nicht ſtatt

und es sei in der That die Annahme nothwendig, daß es in einem höhern Leben einst sich realisiren werde und müsse, so führt dieses Argument doch zunächst und unmittelbar wohl nicht zu der Idee eines lebendigen, persönlichen Gottes, sondern höchstens nur entweder zu der Idee eines höhern, mächtigen Wesens als eines Ausgleichers der Glückseligkeit mit der sittlichen Würdigkeit oder zu der Idee einer sittlichen Weltordnung, durch welche das höchste Gut realisirt, moralische Würde und Seligkeit mit einander in Einklang gesetzt werden. Diese pantheistische Idee einer sittlichen Weltordnung, welche sich nach Gesetzen der Nothwendigkeit entwickelt, liegt dem Fichtischen Systeme zu Grunde, und insofern daher das Kantsche Argument nicht nachweiset, daß ein höheres, mächtiges Wesen nicht ausreiche zur Herbeiführung des harmonischen Verhältnisses zwischen Sittlichkeit und Glückseligkeit und daß die Idee einer sittlichen Weltordnung verwerflich sei, insofern ist es unstreitig ohne Beweiskraft. Endlich muß 5) bemerkt werden, daß die Anschauungsweise Kant's von der sittlichen Gesetzgebung im Gewissen eine durchaus verwerfliche ist und auf geheime Weise einen Keim in sich trägt, dessen pantheistische Natur sich nicht verkennen läßt. Denn wenn Kant behauptet, daß die Vernunft in absoluter Autonomie das Sittengesetz sich selbst gebe, so hat er offenbar der Vernunft den Charakter der Relativität gänzlich abgestreift und dieselbe verabsolutirt; die Kantsche Vernunft ist nicht die endliche, kreatürliche Vernunft, sondern die ewige, unpersönliche Vernunft, welche sich in allen Geistern manifestirt und offenbart.

2. Unstreitig von höherer Bedeutung ist das moralische Argument in seiner zweiten Fassung, insofern in demselben der eigenthümliche Charakter der sittlichen Gesetzgebung im Gewissen richtig erfaßt und begriffen ist; allein auf volle Wahrheit hat jenes Argument doch keinen Anspruch, insofern nach unserer schon früher ausgesprochenen und näher begründeten Ansicht [1]), in dem Prozesse, worin sich das geistige Leben selbst zu begreifen sucht, die religiöse Idee früher auftaucht als die sittliche. Die natürliche Vernunft vermag sich allerdings zu der Erkenntniß des Sittengesetzes als eines absolut bindenden zu erheben und zwar stellt sie es, wie in jenem Argumente anerkannt wird, nicht

---

[1]) Vgl. unsere Einleitung in die Dogmatik S. 38 f. und 96 f.

in freier, selbstständiger Autonomie auf, sondern in passiver Weise, mit Nothwendigkeit nach den ihr eingeborenen Gesetzen, und eben darin offenbart sich ihr unmittelbar ihre eigene Endlichkeit, so wie der höhere Ursprung jenes Gesetzes; die Vernunft fühlt und weiß sich in ihrer Sittengesetzgebung als das bloße Organ eines höheren Gesetzgebers, nicht aber als die gesetzgebende Autorität selbst und eben daher stammt die Energie und die unantastbare Heiligkeit ihres Gesetzes. Der eigenthümliche Charakter der sittlichen Gesetzgebung im Gewissen ist also von den Vertretern jenes Arguments durchaus der Wahrheit gemäß erkannt; aber von ihrer Auffassung des sittlichen Erkenntnißprozesses selbst gilt nicht dasselbe, und zwar besteht das Irrthümliche derselben darin, daß sie den vernünftigen Geist seine sittliche Function schon entwickeln lassen, bevor derselbe noch sich selbst in seinen mannigfaltigen, realen Beziehungen und insbesondere in seiner Beziehung zu seinem absoluten Grunde erfaßt, bevor er also sich selbst wahrhaft in seiner eigenthümlichen Idee erkannt und begriffen hat. Der kreatürliche Geist vermag sich ja in seiner Bedingtheit und Relativität absolut nicht zu erfassen, ohne zugleich Gott den Absoluten mit zu erfassen, und eben darin, daß er den Unendlichen zu denken befähigt ist, kommt ihm seine eigene Erhabenheit über blinde Naturkraft, so wie seine Bestimmung zu einem ewigen unsterblichen Leben zum lebendigen Bewußtsein. Diese Ueberzeugungen müssen nun aber doch wohl im Menschen schon erwacht sein, bevor die weitere Ueberzeugung in ihm sich bilden kann, daß der vernünftige Geist in ihm es sei, der ihn adele und daß er deshalb verpflichtet sei, als vernünftiger Geist zu leben und zu wirken; er muß überhaupt die Idee von dem, was er seinem Wesen nach ist, gewonnen haben, um die Idee von dem, was er durch seine Freiheit werden soll, gewinnen zu können, und insofern daher die wahre Selbsterkenntniß durch die Erkenntniß Gottes, wenigstens seiner Grundidee nach bedingt ist und das Gottesbewußtsein folglich dem sittlichen Bewußtsein der Ordnung nach vorhergeht, insofern hat das moralische Argument keinen Anspruch auf volle Wahrheit.

Ohne alle Bedeutung ist übrigens, wie dabei durchaus anzuerkennen ist, das moralische Argument nicht; es erweitert vielmehr unsere Gotteserkenntniß und läßt Gott erkennen als die durch sich selbst seiende, d. h. als die absolute, unendliche Güte und Heiligkeit. Das

Sittengesetz kündigt sich im unmittelbaren Bewußtsein wirklich als ein gegebenes Gesetz an, und wenn der Menschengeist daher auf kosmologischem Wege Gott als den schöpferischen Urgrund des endlichen Seins erkannt und gefunden hat, so erkennt er damit sofort auch die eigene Vernunft als Organ Gottes und ihr Gesetz als ein von Oben gegebenes Gesetz, und er dringt so zu der Idee von Gott hindurch als dem heiligen Gesetzgeber, als dem gerechten Vergelter und moralischen Weltregenten, der selbst achtet und liebt, was er seinen vernünftigen Kreaturen zu achten und zu lieben geboten hat. Zu dieser Idee der göttlichen Heiligkeit dringt nun aber der Menschengeist hindurch, nicht etwa, wie Einige wollen, kraft einer Forderung der moralischen Vernunft, Gott als heilig anzunehmen, weil sie sonst selbst im entgegengesetzten Falle an der Heiligkeit ihres Gesetzes zweifeln müßte und die Realisirung desselben nicht mehr gebieten könnte, sondern jene Idee von Gott wird ihm vermittelt durch den der theoretischen Vernunft angehörenden reflexen Gedanken, daß die göttliche Freiheit in sich selbst, so wie in ihren Offenbarungen nach Außen nothwendig unter der innern Bestimmtheit des göttlichen Wesens stehe und daher sich nicht anders als auf eine dem inneren Wesen Gottes entsprechende Weise nach Außen offenbaren könne, daß Gott folglich nothwendig in sich selbst dasjenige als gut erkennen, achten und lieben müsse, was er dem Menschen durch die Vernunft als sein Organ zu achten und zu lieben gebiete. Könnte Gott gedenkbarer Weise sich anders nach Außen offenbaren, als er in sich selbst beschaffen ist, dann könnte auch das Sittengesetz eine bloße Offenbarung der göttlichen Willkür sein, es wäre vielleicht nicht in sich selbst gut und heilig, und es könnte deshalb von seinem Vorhandensein im Menschen nicht geschlossen werden auf die Heiligkeit seines Urhebers. Die Nichtigkeit dieses Gedankens mit seinen Consequenzen vermag nun die moralische Vernunft gar nicht darzuthun, sobald die theoretische Vernunft ihn nur als einen möglichen Gedanken zugibt, und ein sicherer Schluß von der Heiligkeit des Sittengesetzes auf die Heiligkeit seines Urhebers ist alsdann nicht mehr möglich. Damit ein solcher Schluß möglich sei und Realität habe, muß der bezeichnete reflexe Gedanke zuvor von der theoretischen Vernunft als ein wahrer Gedanke erkannt und dargeboten sein. Daß nun aber jener Gedanke ein wahrer Gedanke sei, daß Gott sich nach Außen nicht anders als auf eine seiner Natur entsprechende Weise offenbaren könne,

das ergibt sich unmittelbar, wie anderswo schon gezeigt ist, aus der Absolutheit des göttlichen Wesens [1]).

§ 13.

5. Kritik des historischen Beweises.

Daß das historische Argument an sich ohne speculativen Werth und ohne Bedeutung sei, das wird wohl allgemein anerkannt. Zunächst ist schon seine Grundlage eine unerwiesene und unerweisliche; denn es gründet sich auf Induction durch Erfahrung, auf der historischen Nachweisung der Allgemeinheit des Gottesbewußtseins in der Menschheit, die unmöglich in absoluter Vollständigkeit gegeben, und zwar um so weniger gegeben werden kann, da es Reisebeschreiber gegeben, welche bei einzelnen Völkern den Gottesglauben haben vermissen wollen. Allein gesetzt auch, jener Glaube sei wirklich ein ganz allgemeiner, und die etwaige Abweichung einzelner Völker und Individuen dürfe bloß ihrer Rohheit und ihrem Mangel an Bildungsmitteln zugeschrieben werden, — und dieses darf allerdings geschehen —, so würde dieser Beweis als Beweis doch keine eigentliche Kraft besitzen, und zwar aus dem einfachen Grunde nicht, weil nach der Geschichte und Erfahrung auch dem Irrthum nicht selten eine größere oder geringere Allgemeinheit zukommt. Die Nothwendigkeit und Wahrheit einer Idee, wie die Idee Gottes, kann überhaupt nicht außer uns, durch äußere Gründe, sondern sie muß in der eigenen Brust eines jeden Menschen als innerlich wahr erkannt und nachgewiesen werden; ist dieses geschehen, ist das Bewußtsein des Göttlichen im Menschengeiste erwacht, und kündigt es sich innerlich als wahr und real an, dann ist jene allgemeine Uebereinstimmung aller Zeiten und Völker allerdings geeignet, den Menschen gegen die etwaigen Zweifel der Skepsis sicher zu stellen; jene Uebereinstimmung gibt ihm die Bürgschaft, daß jener Glaube wirklich, wie er in sich selbst fühlt und erkennt, in einer unmittelbaren Forderung der vernünftigen Natur ruhe, und daß er deßhalb bei seinem Glauben unbesorgt verharren könne. Diese Kraft und Bedeutung hat nun aber jene erkannte Uebereinstimmung offenbar nur für den schon Gläubigen;

---

[1]) Vgl. Einleitung in die Dogmatik S. 99. Anmerkung.

für denjenigen aber, in welchem das Gottesbewußtsein noch nicht erwacht ist, beweiset jene Uebereinstimmung gar nichts, sie kann ihn höchstens aufmerksam machen und ihn anregen, in sich selbst hineinzugehen, auf daß er Gott in sich finde. Auf den Namen eines Beweises hat übrigens jenes Argument jeden Falls keinen Anspruch, da der Beweis den Erkenntnißprozeß, worin eine Idee und die Ueberzeugung von ihrer Realität gewonnen wird, entfalten und vorlegen muß, eine solche Vorlage aber in jenem Argumente gänzlich vermißt wird.

§ 14.

Die Lehre der Offenbarung von Gottes Dasein, und Würdigung derselben.

1. Die Lehre vom Dasein Gottes ist keine Offenbarungslehre in dem Sinne, als wenn der Menschengeist ursprünglich und ausschließlich erst durch sie zu ihrer Anerkennung gekommen wäre, und als beruhte unser Glaube an die Wahrheit und Wirklichkeit der Gottesidee auf der höheren Autorität der Offenbarung. In diesem Sinne, worin z. B. die Lehre von der Trinität allseitig eine Offenbarungslehre ist, ist und kann die Idee von Gott keine geoffenbarte, keine auf Offenbarung ruhende sein; denn die göttliche Offenbarung hat, um als solche in ihrem höheren autoritativen Charakter vom Menschen erkannt und anerkannt zu werden, den schon erzeugten Glauben an Gott zu ihrer wesentlichen Voraussetzung, oder mit ihr muß sich jener Glaube doch einfinden, und nur derjenige, welchem die Idee von Gott schon irgendwie immanent ist, kann die Offenbarung Gottes als solche verstehen, würdigen und zu ihrer Anerkennung gelangen. Der Glaube an Gott ruht und wurzelt überhaupt wesentlich im Innersten des Menschen und er kann durch keine äußere Autorität ursprünglich erzeugt und gestützt werden. So wie nach dem h. Thomas die Gnade überhaupt die Natur zu ihrer Voraussetzung hat, so hat der übernatürliche, göttliche Glaube den natürlichen Glauben an Gott als ein praeambulans fidei zu seiner Voraussetzung [1]). Die Frage nach dem Dasein Gottes ist

---

[1]) Cf. Summa. P. I. q. 2. art. 2. Dicendum, quod deum esse et alia huiusmodi, quae per rationem naturalem nota possunt esse de deo, ut dicitur Rom I.,

daher eine der Offenbarung schlechthin vorausgehende und auch die Offenbarung selbst, wie die Kirche, begreift jene Frage in keiner andern Weise. Wenn z. B. der Apostel (Heb. XI, 6.) lehrt, wer zu Gott hinzutreten, also mit ihm einen innigeren Lebensverkehr anknüpfen wolle, der müsse vor Allem schon glauben, d. h. überzeugt sein, daß er sei, so unterscheidet er scharf und bestimmt zwischen natürlichen und übernatürlichen göttlichen Glauben, und er betrachtet den erstern, den natürlichen Gottesglauben als das Ursprüngliche und als die Voraussetzung des zweiten; wenn aber die Kirche in ihren Bekenntnißschriften mit dem Satze anhebt: ich glaube an Gott, so ist der Sinn dieses Satzes nicht der: ich glaube, daß Gott ist, sondern es heißt so viel, als: ich glaube an den Gott, der ist und sich geoffenbart hat, daß er der einzige Gott, und daß außer ihm kein anderer sei.

2. Wenn nun aber auch die göttliche Offenbarung die Ueberzeugung von Gottes Dasein nicht eigentlich ursprünglich durch ihre Lehrautorität begründen kann, so kann sie doch den Menschen wecken und anregen, auf daß er das Höhere, Göttliche in sich und außer sich vernehme und finde, und in dieser Beziehung ist dann auch durchaus 1) anzuerkennen, daß ohne eine ursprüngliche, göttliche Anregung und Vermittelung der Menschengeist sich wohl niemals zu der Erkenntniß Gottes würde erhoben haben; der zunächst als bloße Potenz ins Dasein tretende Menschengeist bedurfte vielmehr ursprünglich und er bedarf fortwährend durchaus des äußeren Anstoßes, der Erschütterung in sich selbst, um in wirkliche Thätigkeit überzugehen, um sich selbst wahrhaft zu erfassen, und damit zu der Wurzel seines Seins, zu Gott hindurchzudringen. Ursprünglich in den ersten Anfängen der Menschheit bedurfte es also einer göttlichen Anregung und Offenbarung, welche ihn zum Denken anregte und ihm den Prozeß zur Anschauung brachte, worin der Denkgeist den Kerngedanken von Gott gewinnt. Es hat nun aber diese ursprüngliche Offenbarung, deren Nothwendigkeit gar nicht verkannt werden kann, zunächst bloß die Bedeutung einer Anre-

---

non sunt articuli fidei, sed praeambula ad articulos. Sic enim fides praesupponit cognitionem naturalem, sicut gratia naturam et ut perfectio perfectibile; nihil tamen prohibet illud, quod secundum se demonstrabile est et scibile, ab aliquo accipi ut credibile, qui demonstrationem non capit.

gung, nicht aber den Charakter einer autoritativen Offenbarung; der durch ihren Einfluß sich erzeugende Gottesglaube ist und war zunächst in primo actu ein bloß natürlicher, rein menschlicher Glaube, der dann aber allerdings sofort die freie, gläubige Hingabe an die Autorität des sich offenbarenden Gottes zur Folge hatte und sich so zum übernatürlichen Glauben verklärte.

In gleicher Weise und weiterhin 2) ist denn auch durchaus anzuerkennen, daß die Offenbarung zwar nicht durch ihre Lehrautorität, wohl aber durch ihren ganzen, objectiven Charakter dem Glauben an den schon gefundenen Gott sehr zur Stütze und zur Bestätigung dienen könne, ja, daß sie durch ihren objectiven Charakter möglicher Weise selbst den Gottesglauben erzeugen und begründen könne. In den Trägern der Offenbarung und insbesondere in der ganzen Erscheinung Christi, in seinem Leben und Wirken, spiegelt sich und offenbart sich auf die lebendigste Weise die unsichtbare Herrlichkeit des göttlichen Wesens; die von ihnen gewirkten Wunder der Allmacht und Allwissenheit insbesondere deuten unmittelbar durch sich selbst hin auf ein über die Endlichkeit erhabenes, schöpferisches, Leben setzendes und selbst nicht gesetztes Princip und können nur daraus begriffen werden. Wenn daher der Mensch überhaupt nur eine religiöse Anlage besitzt, so kann jene äußere Offenbarung des göttlichen Wesens ihn wohl unmittelbar von der Realität eines allmächtigen und allwissenden Gottes überzeugen. Der in dieser Weise erzeugte Glaube wäre dann aber wiederum noch immer ein bloß menschlicher, natürlicher Glaube, ein bloß durch übernatürliche Thatsachen vermittelter Vernunftglaube, kein göttlicher, übernatürlicher Glaube, er hätte seine Stütze und Grundlage nicht in der Lehrautorität der Offenbarung, sondern er ruhte auf der von der Vernunft ausgehenden Würdigung ihres objectiven Charakters [1]).

So wie nun die göttliche Offenbarung ursprünglich in der Menschheit durch ihre Initiation die religiöse Idee weckte und anregte, und wie sie in ihrem objectiven Charakter fortwährend dem Gottesglauben eine besondere Stütze und Unterlage darbietet, so ist denn auch noch 3) anzuerkennen, daß das göttliche Offenbarungswort überhaupt vom An-

---

[1]) Vgl. die (Seite 38) über das argumentum theologicum gegebenen Bemerkungen.

fange an für die Belebung und Befestigung des Gottesbewußtseins eine ausgezeichnete Thätigkeit entwickelt habe und in dieser Hinsicht allen Erwartungen und Anforderungen entspreche, welche die Vernunft an eine göttliche Offenbarung nur stellen kann und muß. Werfen wir hier nämlich die Frage auf: wie verhält sich die Offenbarung gegen den natürlichen Gottesglauben? kommt sie dem Menschengeiste in seinem Bestreben, Gott zu finden, etwa dadurch zu Hülfe, daß sie bestimmte Beweise aufstellt, und welche stellt sie auf? so ist die Antwort diese:

Die Offenbarung, sowohl die Alttestamentliche als die Neutestamentliche, fordert nirgends den Glauben an Gott zunächst um ihrer höhern Autorität willen, sie stellt auch nirgends eigentliche Beweise für Gottes Dasein auf, sondern sie nimmt den Glauben an Gott als etwas faktisch in der Menschheit Vorhandenes, als etwas allgemein Menschliches an und setzt ihn folglich schlechthin voraus. Das alte Testament z. B. beginnt unmittelbar mit der Beschreibung und Darstellung der göttlichen Wirksamkeit nach Außen, mit der Schöpfungsgeschichte, ohne sich auf einen Beweis oder Hinweis, daß Gott sei, einzulassen, ohne die Existenz Gottes lehren oder beweisen zu wollen, und ganz dieselbe Haltung beobachtet in dieser Beziehung auch die Neutestamentliche Offenbarung; die eine wie die andere ist weit davon entfernt, den Gottesglauben in höchster Instanz durch ihre Autorität begründen zu wollen, aber beide kämpfen und interessiren sich auf lebendige Weise für die allgemeine Anerkennung und Verbreitung dieses Glaubens, und eben durch dieses ihr Verhalten empfehlen sie sich der denkenden Vernunft aufs Vollkommenste. Die Offenbarung legt dann ihr hohes Interesse zunächst 1) dadurch lebendig an den Tag, daß sie den Glauben an Gott empfiehlt, den atheistischen Unglauben aber aufs lebhafteste rügt als seinen Quell habend einzig in Unsittlichkeit, in lasterhafter Verkommenheit, daß sie lehrt, der Unglaube sei stets in Verbindung mit dem Abgewichensein von Gott und mit dem Hasse des Guten. Diesen Quell des Unglaubens hebt schon der Psalmist (52, 1.) hervor, wenn er sagt, nur der Thor spreche in seinem Herzen: es ist kein Gott, d. h. nur derjenige, welcher durch eigenes Verschulden an seiner intelligenten Kraft Abbruch gelitten, könne es sich beikommen lassen, die Gewißheit von der Existenz Gottes zu bezweifeln und in Abrede zu stellen, und selbst ein solcher Thor vermöge doch

nicht in seinem Verstande, sondern nur in seinem Herzen zu sprechen: es sei kein Gott, d. h. weil er der Sünde liebe und eine gerechte Vergeltung fürchte, deßhalb wünsche er, daß Gott nicht sein möge, und deßhalb ersinne und erdichte er, getrieben von Gewissenangst und zur Beschwichtigung derselben, sich Zweifel und Gegengründe. Wie der Psalmist, so deutet auch der Apostel Paulus auf denselben Quell des Unglaubens und einer falschen Gotteserkenntniß hin im Briefe an die Römer (1, 18. u. f.); er begreift hier das Heidenthum mit seinen ungeheueren Verirrungen als ein Erzeugniß der Sünde; weil die Menschen Gott nicht liebten und verehrten, obschon sie ihn erkannten, deßhalb bethörten sie sich in ihren Vorstellungen und das verirrte Herz versank in Finsterniß, so daß diejenigen, die weise sich dünkten, Thoren wurden und das Bild des unvergänglichen Gottes vertauschten mit dem Bilde des vergänglichen Menschen und selbst der vierfüßigen Thiere.

Weiterhin 2) beurkundet die Offenbarung ihr hohes Interesse am Gottesglauben dadurch, daß sie, wie in der gegebenen Entwickelung der einzelnen Gottesbeweise gezeigt ist, wiederholt die verschiedenen Wege bezeichnet, auf welchen sich die religiöse Anlage im Menschen entwickelt, daß sie die Momente hervorhebt, durch welche sich das Gottesbewußtsein dem intelligenten Geiste ursprünglich und immer auf's Neue aufdringt. Die Offenbarung macht in dieser Hinsicht insbesondere a) aufmerksam auf die Natur, auf ihren endlichen, bedingten Charakter, so wie auf die in ihr vorhandene Ordnung und Schönheit, damit der Mensch dadurch an den Schöpfer derselben und an seine Herrlichkeit erinnert werde; sie macht b) aufmerksam auf das Gewissen mit seinen eigenthümlichen Erscheinungen, sie deutet darauf hin, wie das Gewissen einen von der Willkür des Geistes durchaus unabhängigen Charakter offenbare, wie es für seine Gesetze und Aussprüche eine unbedingte Achtung in Anspruch nehme und wie es den freien Geist strafe durch Selbstverachtung, wenn er seine Gesetze nicht achtet, und die Offenbarung läßt alsdann hieraus die Folgerung ziehen, daß das Gewissen nichts Selbstgemachtes sei, daß es vielmehr nothwendig einen höheren Quell und Ursprung habe, kurz daß es Organ Gottes sei, daß Gott selbst durch dasselbe zum Menschen spreche und sich darin ihm lebendig verkündige. Endlich c) macht die h. Schrift aufmerksam auf die Welt- und Menschengeschichte und auf deren Geheimnisse, sie deutet darauf hin, wie sich in dem Gange der Weltgeschichte,

in den Schicksalen der Menschheit und der einzelnen Menschen die Macht, Weisheit und Liebe Gottes, seine providentielle Leitung und Führung anf eine lebendige Weise offenbare, und sie weiset den Menschen eben damit an, Gott darin zu suchen und zu finden. Es fallen diese von der Offenbarung angedeuteten Wege, auf welchen der Mensch Gott suchen und finden könne und solle, dem Wesentlichen nach zusammen mit dem kosmologischen, teleologischen und moralischen Beweise, und die h. Schrift verbürgt sich also gewissermaßen für die Wahrheit derselben, wenigstens ihren Grundgedanken nach, wenn auch allerdings nicht nach ihren besonderen Formen.

3. Wenn nach den gegebenen Andeutungen die Offenbarung nirgends den Glauben an Gott zunächst um ihrer Autorität willen fordert und verlangt, so soll damit doch in keiner Weise geläugnet werden, daß der Mensch nicht auch auf den Grund der göttlichen Autorität der Offenbarung, also mit einem übernatürlichen, göttlichen Glauben an Gottes Dasein glauben könne. Vielmehr, die Offenbarung lehrt eben damit, daß sie sich für eine göttliche Offenbarung ausgibt, hinterher einschließlich, daß Gott ist, und wenn der Mensch sich daher zunächst auf natürlichem Wege von der Realität der Gottesidee überzeugt und eben damit sich weiterhin eine rein menschliche, vernünftige Ueberzeugung von der Realität der Offenbarung und ihrer Autorität erworben hat, so kann und darf er hinterher auch, wie alle ältern Theologen[1]) lehren, an Gottes Dasein glauben, weil die Offenbarung es lehrt und diesen Glauben gebietet; er kann, darf und soll seinem zunächst rein natürlichen, rein menschlichen Glauben ein höheres Motiv unterlegen, ihn zu einem übernatürlichen, göttlichen Glauben verklären, und darin liegt gar nichts Widersprechendes. In diesem Sinne kann man selbst auch an die Realität der Offenbarung und an ihre Autorität glauben auf den Grund ihrer Autorität und eben so kann man die natürlichen Religionswahrheiten, die ein Gegenstand des Wissens sind, zugleich im Glauben umfassen, und man muß, um alles

---

[1]) Vgl. die (S. 100.) aus der Summa des h. Thomas angeführte Stelle und seine Schrift contra gentiles lib. I. c. 4., wo er ausführlich die Gründe entwickelt, weshalb die divina naturaliter cognita convenienter hominibus credenda proponantur.

dieses zu begreifen, nur zwischen den Motiven des Glaubens als natürlichen und übernatürlichen unterscheiden und zugleich beachten, daß der Glaube an Gott und an die Offenbarung zunächst und ursprünglich allerdings auf Gründen ruht, welche der Vernunft einleuchten, und insofern also ein natürlicher Glaube ist, daß aber die Offenbarung hinterher in ihrer Autorität ein neues übernatürliches Motiv dem Glauben in jeder Beziehung darbiete.

§ 15.

Schluß und Uebergang.

1. Wenn wir hier zum Schlusse der Darstellung einen Rückblick werfen auf die gegebene Kritik der Gottesbeweise, so sind es ausschließlich die phisikologischen Beweisformen, welche das Gottesbewußtsein in seiner Entstehung der Wahrheit gemäß deuten und den Erkenntnißproceß, worin der vernünftige Geist zu der Idee des Absoluten und zu der Ueberzeugung von seiner Realität hindurchdringt, in dem Zusammenhange seiner einzelnen Momente wahrhaft vermitteln. Es vollziehen sich diese Beweise in jedem zum Selbstbewußtsein hindurchgedrungenen Menschengeiste in einem unmittelbaren, unwillkürlichen, blitzartigen Erkenntnißprocesse, an welchem die freie philosophische Reflexion keinen Antheil hat, und insofern, aber auch nur insofern, kann und darf man das Gottesbewußtsein mit der ihm innewohnenden Gewißheit als ein unmittelbares bezeichnen[1]); denn an sich gibt es, wie die gegebene Darstellung gezeigt hat, in jenem Processe mehrere einander begründende Momente. Der vernünftige Geist fühlt und

---

[1]) Insofern das Gottesbewußtsein in dem unmittelbaren Grunde des Geistes, in seinem unmittelbaren Denken und Leben seine Wurzeln hat, das Tiefste und Innerste des Geistes aber vielfach als Gefühl oder Gemüth bezeichnet wird, insofern kann und darf man auch das Gemüth als die eigentliche Geburtsstätte bezeichnen, worin die Religion ihren Ursprung nimmt, und in eben diesem Sinne wünsche ich verstanden zu werden, wenn ich in der Einleitung in die Dogmatik der Religion ihren ursprünglichen Sitz im Gefühle angewiesen habe. Daß diese Ansicht nicht mit der Schleiermacherschen verwechselt werden könne und dürfe, das bedarf keiner Nachweisung. Vgl. die geistvolle Abhandlung: über das Gemüth, im katholischen Magazin für Wissenschaft und Leben 2. Bd. 1. Heft.

findet sich nur deshalb getrieben und genöthigt, die Idee des absoluten, schöpferischen Seins zu bilden und an dieser Idee als einer realen Idee unbedingt festzuhalten, weil er das weltliche Sein (Ich und Nichtich) als ein reales und zugleich relatives, nicht in sich selbst stehendes Sein zuvor erfaßt hat. Die Idee des bedingten Seins vermittelt und ruft unmittelbar hervor die Idee des unbedingten Seins, und das Wissen von Gott ist demnach insofern ein vermitteltes, vermittelt durch das Wissen von der Substanzialität nnd Relativität des weltlichen Seins. Nur deshalb, weil die reale Welt in unserem Wissen ist, ist auch Gott in unserem Wissen, darüber ist das allgemein menschliche, nicht-philosophische Denken ganz entschieden, und mit ihm muß doch am Ende alle Philosophie im Einklange sich befinden, um auf Wahrheit Anspruch zu haben[1]). Nur das empirische Wissen, das Wissen von

---

[1]) Betrachten wir unbefangen die gangbare Zeitphilosophie, so läßt sich gar nicht verkennen, daß sie noch immer einen durchaus schwankenden, unsicheren Charakter an sich trägt; sie ist noch in einem fortwährenden Wechsel begriffen und man muß einräumen, daß es nicht bloß die Form, sondern zugleich auch der Inhalt ist, wodurch sich das Wissen der Philosophen von dem religiösen Wissen des gewöhnlichen, nicht philosophirenden Menschen unterscheidet. Mit Rücksicht auf diese Erscheinung dringt sich die Frage auf: auf welcher Seite befindet sich die Wahrheit? hat das speculative Wissen die Priorität und den Vorrang und hat sich das einfache, unmittelbare Wissen und Glauben, wie es der gewöhnliche Mensch auf dem natürlichen wie übernatürlichen Gebiete besitzt, an demselben zu rectificiren, oder verhält es sich vielmehr umgekehrt? gibt es überhaupt eine wahre Philosophie und worin besteht das Kriterium ihrer Wahrheit? Auf diese höchst wichtige Frage glauben wir folgende Antwort geben zu müssen.

Alle Menschen sind in gleicher Weise für die Erkenntniß der Wahrheit und für ein Leben nach der Wahrheit geschaffen, und es muß daher einen Weg zur actuellen Erkenntniß der Wahrheit und der christlichen Wahrheit insbesondere geben, der allen Menschen, wenigstens allen im Christenthum geborenen Menschen in ganz gleicher Weise offen steht. Dieser allgemein zugängliche Weg ist nun nicht der Weg der Philosophie und der streng wissenschaftlichen Forschung, und er kann es absolut nicht sein; denn diesen Weg können nur sehr Wenige betreten, und wenn er daher der einzige Weg wäre, so würden nur sehr Wenige in den Besitz der Wahrheit gelangen, oder es würden doch bei Weitem die Meisten zu einem blinden Autoritätsglauben, zu einem blinden Köhlerglauben verurtheilt sein. Nur die Philosophen wären dann die wahrhaft Wissenden, und darum auch die einzig Gläubigen, die eigentlichen Lehrmeister, und ihnen müßte Alles sich unbedingt unterwerfen. Eine solche Bedeutung wird nun wohl Niemand der Philosophie eben

der Erscheinungswelt als solches ist ein streng unmittelbares; alles übrige reale Wissen aber, was der Menschengeist besitzt, und selbst schon das Wissen von der Erscheinungswelt als einem wahrhaft sub-

---

wegen ihres durchaus schwankenden Charakters einräumen wollen, und es muß daher einen andern Weg zur Erkenntniß der Wahrheit und der christlichen Wahrheit insbesondere geben, und dieser Weg ist und kann kein anderer sein, als der Weg des allgemein menschlichen, des unmittelbaren, unwillkürlichen und gleichsam instinktartigen Denkens, und weiterhin der Weg des einfachen, unmittelbaren Glaubens. Vermittelst eines durchaus unwillkürlichen Denkprozesses gelangt jeder Mensch unter dem Einflusse äußerer Anregung in den realen, sicheren Besitz der religiös-sittlichen Grundwahrheiten, und vermittelst eines ähnlichen Prozesses gelangt er unter dem Einflusse der Gnade zum christlichen Glauben. Es bedarf nicht der Philosophie, des philosophischen Denkens, damit der Mensch die religiös-sittlichen Grundwahrheiten gewinne, und eben so bedarf es nicht der Philosophie, damit ihm die Thaten Christi als wahrhaft göttliche Thaten erkennbar werden und damit die Ueberzeugung von der Göttlichkeit seiner Person sich bilde, sondern dazu bedarf es nur eines einfachen, gesunden Denkens, wie es jedem Menschen möglich ist. Ohne alle Philosophie sind und werden die Grundideen des Wahren und Guten ein Eigenthum des Geistes; ohne alle Philosophie entdeckt er die Uebereinstimmung derselben mit dem Christenthume, und eben so erfaßt er ohne alle Philosophie die Thaten Christi als wahrhaft göttliche Thaten, und damit die Persönlichkeit Christi als eine wahrhaft göttliche Persönlichkeit. Der Glaube ist so ursprünglich nicht das Werk der Philosophie, sondern das Werk der Gnade und des einfachen Denkens. Die unmittelbare Erkenntniß der Wahrheit, so wie der einfache Glaube ist in jedem Menschen das Erstere und Frühere; sie haben überall die Priorität vor der vermittelten Erkenntniß, vor der Philosophie und Wissenschaft, und eben sie sind es, welche die Philosophie befruchten, welche ihr Richtung, Kraft und Antrieb verleihen müssen, und womit sie in ihren Resultaten übereinstimmen muß, wenn sie Anspruch auf Wahrheit haben soll. Nur eine solche Philosophie also, welche in dem bezeichneten Verhältnisse zum unmittelbaren, allgemein menschlichen Denken und zum Glauben steht, ist die wahre Philosophie, und nur sie kann und darf insbesondere die Prinzipien zu einer wissenschaftlichen Beurtheilung des Christenthums hergeben; nur sie darf zu einer wissenschaftlichen Würdigung des christlichen Offenbarungsglaubens verwendet werden, und nur sie kann möglicher Weise ein glückliches Resultat zu Tage fördern. Die Aufgabe der Philosophie ist wesentlich nicht die, die wesenhafte, substantielle Wahrheit erst zu suchen und zu finden, in dieser Beziehung noch auf Entdeckungsreisen auszugehen und neue Wege aufzufinden, sondern ihre Aufgabe besteht wesentlich nur darin, dem schon vorgezeichneten Wege nachzugehen, ihn immer mehr zu ebenen, ihn immer heller und lichter zu machen, auf daß ihn auch jeder Andere betreten und, ohne sich zu verirren, durchwandeln könne, oder mit andern Worten, ihre wesentliche Aufgabe besteht nur darin, die mit ihren wesenhaften Gründen schon gegebenen

stantiellen Sein ist schon ein vermitteltes, vermittelt durch das Wissen von seinen Erscheinungen. Sollte daher das Gottesbewußtsein ein streng unmittelbares und demnach ein empirisches sein, so könnte dieses

---

Wahrheiten tiefer zu ergründen, den unmittelbaren und unwillkürlichen Denkprozeß, worin sich jedem Menschen zunächst die Wahrheit offenbart, und wodurch er unter dem Einflusse der Gnade zum Glauben gelangt, in dem Zusammenhange seiner einzelnen Momente zu erforschen und dadurch die Nothwendigkeit seiner Resultate zu begreifen. Der ungebildete, nicht philosophirende Mensch weiß recht wohl, warum er glaubt, er kennt die Gründe, welche von der Realität der sogenannten Vernunftwahrheiten überzeugen, und er hat ihre Kraft in sich erfahren, und eben so kennt er die wesenhaften Gründe, auf welchen der christliche Offenbarungsglaube beruht; aber er kennt nicht ihren inneren Zusammenhang, nicht die Ordnung, in welcher sie dem vernünftigen Geiste sich darstellen und ihn afficiren, u. s. w. Diesen Zusammenhang nun zu erforschen und in wissenschaftlicher Form vorzulegen, aus den Grundwahrheiten andere Wahrheiten zu entwickeln, die Zweifel abzuweisen u. s. w., das ist vorzugsweise die Aufgabe des wissenschaftlichen Denkers, des Philosophen. Diese Aufgabe ist nicht eine leichte, sondern eine sehr schwierige Aufgabe, und sehr leicht kann sich der wissenschaftliche Denker in ihrer Lösung mancherlei Irrthümer zu Schulden kommen lassen, eben weil es sehr schwierig ist, das unmittelbare, unwillkürliche Denken bis in seine verborgenen, geheimen Tiefen zu verfolgen; ja solche Irrthümer sind ganz unvermeidlich und sie kommen nothwendig zum Vorschein, wenn der Denker nicht schon in einer lebendigen Beziehung stand zur Wahrheit und ihre lebendige Kraft in sich erfahren hatte, oder wenn er gar mit Zweifeln und Vorurtheilen, mit einer geheimen Liebe zum Irrthum an die Lösung seiner Aufgabe ging; in diesem Falle weiset der verkehrte Wille dem Denken die Richtung an, und anstatt jenen unmittelbaren Denkprozeß bloß nachzudenken und ihn so wahrhaft zu vermitteln, gibt der wissenschaftliche Denker bloß die Resultate seiner willkürlichen, bloß künstlichen Reflexion. Eben hieraus begreift sich der unstete, schwankende Charakter, den die Philosophie noch immer an sich trägt, und zugleich ist einleuchtend, daß der Philosophie in keiner Weise eine absolute, autoritative Bedeutung zukommen könne. Nur das unmittelbare, unwillkürliche, reflexionslose Denken, welches streng nach den von Gott dem Denkgeiste eingebornen Gesetzen verfährt, und der einfache Glaube haben autoritative Bedeutung, und die Philosophie hat nur Anspruch auf Wahrheit, insofern sie mit jenen beiden Autoritäten in Uebereinstimmung sich befindet. Diese Uebereinstimmung zu finden, das muß das Ziel ihres Strebens sein, und diesem Ziele wird sie in immer höherem Maße sich näheren, jemehr sie an jene Autoritäten sich anschließt und in die von ihnen dargebotenen Wahrheiten sich vertieft, jemehr sie im Glauben wurzelt und seine Kraft lebendig in sich erfahren hat. Nur eine wahrhaft gläubige, im Glauben wurzelnde Philosophie also ist die wahre, ächte Philosophie, und nur sie ist befähigt, den Segen und den Reichthum des Glaubens für das spekulative Denken und Erkennen zu enthüllen und dadurch den

nur in der Weise der Fall sein, daß Gott entweder selbst unmittelbar sich dem natürlichen Geiste zur realen Anschauung darböte, und zwar in einer Weise, wie sie wohl selbst im jenseitigen Leben nicht stattfinden möchte, oder daß das Denken Gottes und das Sein Gottes mit einander confundirt und als identisch gesetzt würden. Beide Vorstellungsweisen erscheinen aber in gleicher Weise als absolut verwerflich und an einer Vermittelung des Gottesbewußtseins ist daher durchaus festzuhalten. Sowohl die Gottesidee selbst, als auch die Gewißheit von ihrer Realität ist eine vermittelte; aber sie ist nicht in der Weise vermittelt, daß sie durch Abstraction und Reflexion, durch eine Steigerung der am Endlichen wahrgenommenen Eigenschaften gewonnen wäre, sondern die Vermittelung findet statt in der Weise, daß der vernünftige Geist, nachdem er zu der Idee des in seiner Substanzialität bedingten Seins hindurchgedrungen ist, sich eben damit genöthigt und

---

Glauben selbst tiefer zu begründen und zu befestigen; eine jede andere Philosophie, welche sich nicht gegen den Glauben empfangend verhalten und seine frische, lebendige Kraft sich nicht angeeignet hat, wird unfähig sein, den Glauben in seiner Wahrheit zu begreifen, und anstatt daher den Glauben durch ihre Forschungen zu stützen und zu rechtfertigen, wird sie denselben untergraben und erschüttern. So wie nur der Sehende, nicht aber der Blinde, eine Theorie des Sehens aufzustellen vermag, so vermag auch nur der gläubige Philosoph eine Theorie des Glaubens zu entwickeln.

Daß nun mit der behaupteten Abhängigkeit der Philosophie vom Glauben, der ersteren doch nicht alle Selbstständigkeit, nicht alle Würde und Bedeutung geraubt werde, das ist unmittelbar einleuchtend. Die Philosophie ist abhängig vom Glauben, insofern sie in ihren Resultaten nicht mit dem Glauben in Widerspruch treten darf; aber sie darf durchaus ungehemmt streben, die natürlichen Wahrheiten, wie die Offenbarungswahrheiten geistig zu durchdringen und spekulativ zu erfassen. Der Glaube selbst und jede Glaubenswahrheit ist Gegenstand ihrer freien, ganz unabhängigen Forschung, sie erforscht dieselben nach den ihr eigenthümlichen Gesetzen, ganz unbekümmert, ob sie dieselben denkend erfassen könne oder ihr Deficit bekennen müsse; sie darf in dieser Hinsicht alle eigenthümlichen Wege einschlagen, von jedem Mittel, das sich ihr darbietet, Gebrauch machen. Der dialectische Entwickelungsprozeß der Philosophie ist so ein ganz unabhängiger, und diesen unabhängigen Weg darf und soll die Philosophie nicht aufgeben; denn dadurch bekommen ihre Resultate einzig die Sicherheit der wissenschaftlichen Ueberzeugung, und nur so können sie eine etwaige Stütze und eine neue Unterlage des Glaubens werden. Gelingen nämlich ihre Versuche, so dienen sie dem Glauben zu einer neuen Stütze und Rechtfertigung; mißlingen sie aber, so wird der Glaube dadurch nicht gefährdet, da er in sich selbst seinen Halt hat.

getrieben fühlt, in ursprünglicher, gleichsam schöpferischer Weise die Idee des Unbedingten als eines vom Endlichen qualitativ verschiedenen Seins zu bilden und als eine reale Idee zu setzen. Der kosmologische Beweis deutet daher ausschließlich das Gottesbewußtsein auf eine adäquate Weise; die ontologischen Beweisformen aber sind durchaus nichtig, und zwar gründet das Irrthümliche derselben darin, daß in ihnen nicht zwischen Verstand und Vernunft, zwischen Sein und Denken, zwischen Logik (Speculation) und Metaphysik nnterschieden, sondern alles dieses mit einander confundirt wird. Wenn die Vertheidiger des ontologischen Beweises hier noch wiederholt bemerken, die im Geiste schon aufgetauchte Gottesidee sei es doch, welche ihn dränge und treibe, über das Endliche hinauszugehen und der Geist würde niemals nach einem Absoluten gefragt und geforscht haben, wenn ihm nicht die Idee desselben schon immanent wäre, der ontologische Beweis sei daher die Grundlage und Vorausnahme aller übrigen, so kann und darf man allerdings einräumen, und wir haben dieses im Früheren eingeräumt, daß das Gottesbewußtsein in seiner Entstehung durchaus abhängig sei von einer von Außen kommenden Anregung und Befruchtung; allein diese äußere Anregung erscheint doch nur als die äußere Bedingung, auf daß die inneren geistigen Bedürfnisse selbst sich regen und lebenskräftig sich äußern; dasjenige aber, was den Geist innerlich treibt und nöthigt, die Idee des Absoluten selbstthätig zu bilden, und ein absolutes, unbedingtes Sein als Grund des endlichen Seins zu postuliren, das ist nicht die wie auch immer schon vorhandene Gottesidee, sondern das ist ausschließlich das reale Bedürfniß des Geistes, zu begreifen und zu begründen, überall dort, wo etwas als Wirkung gegeben ist, eine causa hinzuzudenken und als real zu setzen. In gleicher Weise und weiterhin ist es denn auch kein gegründeter Einwurf, wenn die Vertheidiger des ontologischen Beweises bemerken, es verrathe eine Herabwürdigung des Geistes, und es heiße die höhere Welt der niederen opfern, wenn man den Geist einzig aus dem Weltbewußtsein, nicht aber aus seiner eigenen, höheren Welt den Beweis für Gottes Dasein führen lasse; denn der Geist ist es ja, der im kosmologischen Beweise sich selbst, sein eigenes, substanzielles Sein und Leben, so wie das übrige weltliche Sein seinem wahren Gehalte nach erfassend, zu der Idee des Unbedingten hindurchdringt und anbetend vor dem Unbedingten niedersinkt, und eben darin, daß ihm diese Kraft innewohnt,

zeigt sich seine höhere Würde und seine absolute Erhabenheit über die blinde Naturkraft; mit dieser Idee wird er auch erst eigentlich in seine höhere Welt eingeführt und eine ganze Fülle von erhabenen Gefühlen und Ideen ist die Folge ihrer Betrachtung.

2. Man hat vielfach die Ansicht ausgesprochen, die Frage, ob Gott sei und welcher der verschiedenen Beweise das Gottesbewußtsein in seiner Entstehung der Wahrheit gemäß deute, sei an sich von geringerer Bedeutung, da ja Niemand und selbst der Pantheist nicht das Dasein eines absoluten Wesens bezweifle und läugne, von eigentlicher Wichtigkeit sei vielmehr nur die Frage, ob das absolute Wesen ein außerweltliches oder ein der Welt immanentes sei, ob folglich die theistische oder die pantheistische Denkweise die wahre sei. Was diese Ansicht betrifft, so können wir uns mit derselben nicht einverstanden erklären. Das Gottesbewußtsein hat allerdings in der Unmittelbarkeit, in dem unwillkürlichen Erkennen und Denken des Geistes seine feste Grundlage; allein die schärfere Erfassung jenes Erkenntnißprozesses, worin der Geist die Idee des Absoluten gewinnt, hat doch an sich für den denkenden, wissenschaftlich angeregten Geist das höchste Interesse, und sie kann um so weniger umgangen werden, da nur sie die Momente darbieten kann, welche über die Wahrheit oder Falschheit des Pantheismus entscheiden. Nach unserer Ansicht findet der Pantheismus nur auf kosmologischem Standpuncte seine Widerlegung, nicht aber auf ontologischem Standpuncte, wo das Denken wie ein Sein behandelt und aus allgemeinen Begriffen ein reales Sein herausdemonstrirt wird, und ein tieferes Eingehen auf die verschiedenen Gottesbeweise ist daher durchaus unerläßlich.

3. Nachdem durch die bisherige Darstellung die Frage nach dem Dasein Gottes allseitig ihre Erörterung gefunden, so folgt nunmehr nach der früher gegebenen Diathese des dogmatischen Stoffes die Erörterung der Frage, was Gott ist. Diese Frage nach dem Wesen der Gottheit hat nun in dem Bisherigen theilweise schon ihre Lösung gefunden und nothwendig finden müssen, insofern ja die verschiedenen Gottesbeweise absolut resultatlos sein würden, wenn ihr Resultat etwa bloß in der Existenz eines seinem Wesen nach totaliter Unbekannten bestände. Die verschiedenen Gottesbeweise vermitteln vielmehr alle

eine bestimmte Idee vom göttlichen Wesen und geben insofern zugleich Aufschluß über das, was Gott ist. Die kosmologischen Beweise z. B. vermitteln die Idee von Gott als einem nicht bloß idealen, accidentellen, sondern als realem, substanziellen Sein und Leben, und zwar als dem absolut durch sich selbst seienden, schöpferischen, persönlichen Wesen, die teleologischen Beweise aber in Verbindung mit dem moralischen erweitern diese Grundidee von Gott und lassen ihn erkennen als den Urheber der in der physischen und moralischen Weltordnung herrschenden Harmonie, Schönheit und Zweckmäßigkeit, so wie als den Urheber des sittlichen Gesetzes im Gewissen, und folglich ihn selbst als die durch sich selbst seiende, unendliche Weisheit, Liebe und Heiligkeit, als den persönlichen, die Welt nach den Gesetzen der Weisheit, Liebe und Heiligkeit regierenden Urgeist. Mit der Frage nach dem Dasein Gottes hat daher einschließlich die Frage nach dem Was der Gottheit ihre Erörterung gefunden; aber es bedarf alles dieses einer schärferen Entwickelung, womit sich der nachfolgende Abschnitt zu befassen hat.

Zweiter Abschnitt.

Die Lehre von der Wesenheit Gottes und seinen Eigenschaften.

§ 16.

Einleitende Bemerkungen. Erkennbarkeit und Nichterkennbarkeit Gottes, seine Benennbarkeit und Nichtbenennbarkeit.

1. Die Aufgabe dieses Abschnitts besteht darin, die quidditas dei, das, was Gott nach seinem Grundbegriffe, so wie nach seinen weitern Manifestationsweisen ist, näher zu bezeichnen, d. h. Gott in seiner Wesenheit und in seinen Eigenschaften näher zu bestimmen und auszusprechen. Zur Lösung dieser Aufgabe, wenigstens zu dem Versuche, sie zu lösen, wird der Mensch mit Nothwendigkeit hingetrieben, sobald ihm nur die allgemeine Gottesidee im Geiste aufgegangen ist; er sucht, wie überall, so auch hier dasjenige, was sein inneres Leben mächtig anregt, was er aber zunächst nur dunkel und in

allgemeinen Umrissen erkennt, in seinen Einzelnheiten zu erforschen und mit der Schärfe und Bestimmtheit des Begriffes zu erfassen. Dieses Bestreben ist ein ganz natürliches und daher, wofern es nur in den nothwendigen Schranken sich hält, durchaus über allen Tadel erhaben. In dieser Beziehung ist es nun zunächst unmittelbar einleuchtend, daß es dem menschlichen Geiste nicht vergönnt sei, und daß es ihm niemals gelingen könne, auf eine vollkommen adäquate Weise auszudenken und auszusprechen, was Gott sei. Schon die eigene Endlichkeit und Beschränktheit, deren Gefühl und Bewußtsein einem jeden Menschen so tief eingeprägt ist, zeigt zur Genüge, daß ein solches Bestreben nur ein tantalisches sein könne, und es läßt sich auch speculativ begreifen, daß eine positive adäquate Erkenntniß Gottes consequent nur der Pantheist behaupten könne, welcher Gott und Welt als identisch setzt, dem also die Erkenntniß der Welt und des eigenen Selbst mit der Erkenntniß Gottes dem Wesen nach zusammenfällt. Nur der Pantheist besitzt eine adäquate Erkenntniß Gottes, und die Behauptung einer vollkommenen Erkenntniß Gottes führt auch nothwendig zur pantheistischen Identificirung des Geschaffenen mit dem Schöpfer, zur pantheistischen Selbstvergötterung. Denn eben das Gleiche wird vollkommen nur von dem Gleichen erkannt und begriffen, zum vollkommenen Begreifen und Umfassen eines Gegenstandes gehört zum Wenigsten Wesensgleichheit und der Menschengeist muß also in sich selbst absolut sein, um den Absoluten vollkommen begreifen zu können. Wissen und Können coincidiren außerdem in letzter Instanz, und wenn der Mensch daher das vollkommene absolute Wissen Gottes besäße, so hätte er auch das absolute Können, die vollkommene Macht Gottes und wäre mithin selbst Gott. Die vollkommene Erkenntniß Gottes kann und wird also der creatürliche Geist niemals erringen, selbst in dem jenseitigen Leben nicht, obschon hier sein Erkennen zu einem unmittelbaren Schauen wird und werden soll, und diese Unmöglichkeit hat darin ihren Grund, daß der kreatürliche Geist ein endliches, bedingtes Sein, Gott aber das unendliche, unbedingte Sein ist, daß das Sein Beider also ein nicht bloß dem Grade, sondern auch der Qualität nach verschiedenes Sein ist, und daß eben deshalb auch das menschliche Erkenntnißvermögen als ein endliches zu seinem unendlichen Objecte in gar keinem innern entsprechenden Verhältnisse steht. Wir können deshalb zwar wohl wissen, daß Gott als der absolute Urgrund alles

Seins das unendliche Sein und Leben ist; allein da wir selbst ein solches Sein nicht sind, da wir keine göttliche Qualität in uns tragen, und kein unendliches Erkenntnißvermögen besitzen, so kann eben deshalb die innere Qualität des göttlichen Seins von uns unmöglich begriffen und deshalb auch nicht positiv ausgesprochen werden. Unser Begriff des Unbedingten, Unendlichen ist ein bloß abstracter Begriff; er ist nicht selbst absolut und unbedingt, das Wesen des Absoluten in keiner Weise vollkommen durchdringend, in sich umschließend und erschöpfend, er hat das absolute, unbedingte Sein nicht in sich. Auf der Verwechselung des abstracten Begriffs vom Absoluten mit dem absoluten Begriffe und demnach mit dem absoluten Sein selbst, auf der Verabsolutirung desselben, beruht der Pantheismus und sein hochmüthiger Anspruch auf ein vollkommenes Durchdringen des innersten Wesens der Gottheit. Der Pantheismus faßt Gott auf nicht als eine besondere, mit eigenem Selbstbewußtsein begabte Macht, sondern als die allgemeine Kraft, welche alle einzelnen Persönlichkeiten durchdringt und nicht anders, als in diesen Persönlichkeiten zum Selbstbewußtsein kommt. Gott selbst ist daher nichts anders, als die Menschheit, der allgemeine in Allen wirksame Geist, und er wird sich in dem Menschen seiner selbst bewußt. Gottesbewußtsein und Selbstbewußtsein sind daher realiter ganz identisch und das menschliche Denken Gottes ist ein absolutes, göttliches Sichselbstdenken. Spinoza stellt daher auch in seiner Ethik ganz richtig und consequent den Satz auf: anima habet adaequatam entis infiniti cognitionem, und ebenso nimmt Hegel dieselbe absolute, adäquate Erkenntniß Gottes in Anspruch. Ja Hegel insbesondere vindicirt sich κατ' ἐξοχην und ausschließlich die absolut vollkommene, adäquate Erkenntniß Gottes, insofern er behauptet, daß Gott in seinem Geiste und in seiner Philosophie erst recht zum vollkommenen Selbstbewußtsein gekommen sei. Gott lag nach Hegel in seinem Anderssein (Welt und Menschheit) gleichsam schlaftrunken in Dämmerung, in Träumen und dunkeln Vorstellungen befangen, bis er endlich in seiner Philosophie vollkommen sich selbst erfaßte. Es bedarf dieser pantheistische Hochmuth keiner Widerlegung. Von der eigenen Nichtgöttlichkeit und Endlichkeit überzeugt einen Jeden das eigene Selbstbewußtsein; Gott ist ein überweltliches, absolutes, unbedingtes, von uns selbst qualitativ verschiedenes Sein und eben deshalb für unser endliches Erkenntnißvermögen undurchdringlich, seinem inner-

sten Wesen nach unbegreiflich und unerforschlich, auf adäquate Weise nicht erkennbar. Nur Gott besitzt eine seinem unendlichen Wesen entsprechende Erkenntnißkraft und nur Gott begreift daher Gott in dem unendlichen Abgrunde seines Wesens, nur das göttliche Erkennen umschließt und erschöpft die ganze Unermeßlichkeit des göttlichen Wesens und insofern ist Gott, wie der h. Augustin tiefsinnig andeutet [1]), für sich selbst gleichsam ein Endliches und Begränztes, dem endlichen Menschen aber ist eine solche Erkenntniß unmöglich, eben weil sein endliches Erkenntnißvermögen zu dem unendlichen Gott in einem ganz disparaten Verhältnisse steht; vermöchte er Gott durch und durch zu erkennen, dann besäße er ein unendliches Erkenntnißvermögen, er wäre Gott selbst und Gott als der von ihm umfaßte stände in Wirklichkeit unter ihm. Der endliche Mensch vermag nur zu erkennen und zu begreifen, daß Gott für ihn durchaus und nothwendig unbegreiflich ist. Mit diesem Resultate des vernünftigen Denkens steht auch die h. Schrift und die Lehre der Väter und der Kirche in vollkommener Uebereinstimmung; denn so sehr die Offenbarung auch unsere Erkenntniß des göttlichen Wesens zu bereichern sucht, so hebt sie doch die innere Unergründlichkeit und Unerforschlichkeit des göttlichen Wesens an sich überall mit aller Bestimmtheit hervor, so daß es als überflüssig erscheint, dafür bestimmte Stellen anzuführen; die h. Schrift nennt Gott schlechthin den Unbegreiflichen und Unerforschlichen und sie sagt von ihm, daß er wohne in einem unzugänglichen Lichte und daß seine Größe unsere Wissenschaft übertreffe; sie ist überhaupt voll von Bewunderung und Anbetung des unergründlichen Wesens der Gottheit [2]), und dasselbe gilt von den Vätern und der Kirche.

Die Väter bezeichnen Gott überall einstimmig als den durchaus Unbegreiflichen [3]) und sie schärfen es aufs Nachdrücklichste ein, das

---

[1]) De civitate dei lib. 12, cap. 10.: Quapropter, si quidquid comprehenditur, scientis comprehensione finitur, profecto omnis infinitas quodam ineffabili modo finita est, quia scientiae ipsius comprehensibilis ratio est.

[2]) Cf. Iob. 11, 7. 36, 23., Eccles. 43, 33., Prov. 25, 27.: Qui scrutator est maiestatis, opprimitur a gloria. Eccles. 3, 22., Ies. 45, 15.: Vere, tu es deus absconditus. Ierm. 32, 19.: Magnus consilio et incomprehensibilis cogitatu. I. Cor. 2, 10—11., Rom. 11, 33., I. Timoth. 6, 16.

[3]) Cf. Herm. Past. II. mand. I. Qui nec verbo definiri nec mente concipi

Streben des Geistes dürfe nicht dahin gehen, Gott in der Weise erkennen zu wollen, wie er sich selbst erkenne, die wahre Erkenntniß Gottes bestehe vielmehr darin, daß wir erkennen, er sei unbegreiflich [1]), nur das könne begriffen werden, daß er sei, nicht aber, was und wie er sei [2]); mehrere Väter verbinden damit zugleich den wahren Gedanken, daß diese Unbegreiflichkeit Gottes nichts Abschreckendes für den Geist habe und in keiner Weise das religiöse Leben gefährde, vielmehr die Grundbedingung desselben bilde und ausmache: „Gott müsse allerdings, wie sie sagen, für den Menschen erkennbar sein, damit er ein Gegenstand der Sehnsucht und des Strebens für ihn sein könne, aber er müsse auch als der Unbegreifliche unendlich über ihm stehen, damit er ihn mit Bewunderung und Ehrfurcht erfülle und ein Gegenstand der Anbetung für ihn werde [3])." Dem Eunomius gegenüber, der die Unbegreiflichkeit Gottes aufhob und von sich aussagte, er erkenne Gott eben so, wie er sich selbst erkenne, entwickeln die Väter scharfsinnig die Gründe, weshalb Gott für den endlichen Menschengeist nothwendig unbegreiflich sei und sie finden dieselben in der Endlichkeit des Geistes und in der Unendlichkeit Gottes, in dem unendlichen Abstande, wodurch beide von einander geschieden sind; sie zeigen, daß mit der Behauptung, Gott sei begreiflich, der kreatürliche Geist verabsolutirt, der göttliche Geist aber verendlicht und begrenzt werde, und zugleich weisen sie darauf hin, wie es die höchste Vermessenheit verrathe, wenn der kreatürliche Geist den unendlichen Gott vollkommen begreifen wolle, da er nicht einmal die geschaffenen Dinge vollkommen kenne, ja sogar sich selbst, seine Vereinigung mit dem Körper, nicht

---

potest. Iren. adv. haeres. IV, 19. Immensurabilis est in corde deus et incomprehensibilis in animo. Orig. de princ. I, n. 3. Dicimus secundum veritatem, deum incomprehensibilem et inaestimabilem. (Pseudo) Athan. *θεος γαρ καταλαμβενος ὃν ἐστι θεος.* cf. Tert. Apol, c. 17., Minut. Fel. Octav. 18. Hil. trin. I. 9, 8. II, 6., Greg. Nyss. cont. Eunom. I, 12.

[1]) Basil. epist. 234. n. 2. Chrys. de incomprehens. hom. V. n. 5. in Ps. 138. n. 4. Ioh. damasc. Orth. fid. I, 4. *Ἀπειρον το θειον και ἀκαταληπτον και τουτο μονον αὐτου καταληπτον, ἡ ἀπειρια και ἀκαταληψια.*

[2]) Bas. adv. Eunom. I, 12. *ἡ κοινη ἐννοια το εἰναι τον θεον, οὐ το τι εἰναι ἡμιν ὑποβαλλει.*

[3]) Greg. Naz. XLIII, 3. XLV, 3.

einmal begreife [1]). Insofern die Unmöglichkeit, Gott zu begreifen, in der Relativität des kreatürlichen Geistes begründet ist, diese aber niemals aufgehoben und in Absolutheit verwandelt werden kann, insofern lehren die Väter weiterhin ganz mit Recht, daß auch die visio beatifica im jenseitigen Leben bei aller ihrer Vollkommenheit doch noch weit entfernt sei von einem vollkommenen Begreifen und Durchdringen Gottes und damit nicht verwechselt werden dürfe [2]). Die Seligen schauen allerdings kraft eines ihnen eingegossenen übernatürlichen Lichtes (lumen gloriae) Gott, so wie er ist, von Angesicht zu Angesicht, ihr Erkennen ist ein unvermitteltes, durchaus klares, direktes Erkennen, nicht mehr ein bloß symbolisches und räthselhaftes; aber den Abgrund seines Wesens, die Absolutheit seiner Vollkommenheiten vermögen auch sie nicht zu durchdringen und der Grund dieser Unmöglichkeit liegt darin, daß das lumen gloriae immerhin etwas Geschaffenes ist und folglich seine Mittheilung an den kreatürlichen Geist denselben nicht verabsolutirt, sondern seine Relativität und damit die Relativität seines Erkenntnißvermögens durchaus bestehen läßt [3]). Die Unbegreiflichkeit Gottes wird demnach wie in der h. Schrift, so auch von den Vätern auf's Unzweideutigste ausgesprochen und mit Recht ist sie deshalb auch von der Kirche zu einem Glaubenssatze erhoben worden [4]).

2. Aus der göttlichen Unerforschlichkeit und Unbegreiflichkeit ergibt sich als nothwendige Consequenz ganz unmittelbar, daß Gott für

---

[1]) Greg. Naz. XXVIII, 10. 22., August. epist. 112. c. 9. de civit. dei. XII, 18., Trinit. v. 1. n. 2. Quo intellectu Deum capit homo, qui ipsum intellectum, quo eum vult capere, nondum capiat?

[2]) Chrys. Homil. in Ioann. orat. III. contr. Anomaeos. orat. IV., Greg. Naz. orat. XXXIV., Greg. Nyss. contr. Eunom. XII., Cyril. Alex. Catech. VI., Dion. Areop. de coelest. Hierarch. c. 4., Hieron. Comment. in cap. I. Ies

[3]) Cf. Thom. Sum. Th. P. I. q. 12. art. 7.: Nullus intellectus creatus potest deum infinite cognoscere. In tantum enim intellectus creatus divinam essentiam perfectius vel minus perfecte cognoscit, in quantum maiori vel minori lumine gloriae perfunditur. Cum igitur lumen gloriae creatum in quocunque intellectu creato receptum non possit esse infinitum, impossibile est, quod aliquis intellectus creatus deum infinite cognoscat. Unde impossibile est, quod deum comprehendat.

[4]) Conc. Lat. IV. c. 1. Credimus, quod unus solus sit deus aeternus, immensus et incomprehensibilis.

den kreatürlichen Geist der Unnennbare und Namenlose sei, d. h. daß sein Wesen nicht begrifflich fixirt und mit einem entsprechenden, erschöpfenden Namen benannt werden könne. So wie nur Gott sich selbst auf eine adäquate Weise erkennt, so kennt auch nur er seinen Namen; dem kreatürlichen Geiste aber ist derselbe nothwendig absolut verborgen, insofern ihm das innerste Wesen der Gottheit verborgen ist, und er vermag Gott nicht zu benennen, ohne zugleich in der Benennung selbst das Unangemessene derselben auszusprechen. Alle Namengebung des kreatürlichen Geistes bezieht sich nur auf endliche Gegenstände, welche bloß durch einen relativen oder graduellen Unterschied von einander verschieden sind und der Zweck derselben besteht darin, das Gemeinsame und Verschiedene derselben im Begriffe und im entsprechenden Namen zu fixiren und sie dadurch von einander zu unterscheiden. Insofern daher Gott der über alles Endliche absolut Erhabene ist und mit keinem endlichen Gegenstande verglichen und deshalb auch nicht damit verwechselt werden kann, insofern ist er eines unterscheidenden Namens nicht bedürftig, und der endliche Geist kann und darf ihn auch mit einem sein innerstes Wesen erschöpfenden Namen nicht benennen wollen, weil damit seine Absolutheit aufgehoben und er in den Kreis des Endlichen herabgezogen wäre. Ganz mit Recht bezeichnet daher die h. Schrift Gott ausdrücklich als den Unaussprechlichen und Namenlosen[1]) und sie deutet zugleich an, daß, wenn Gott sich doch einen Namen gebe, dieses nur aus Herablassung zu der menschlichen Schwäche geschehe[2]). In demselben Sinne erklären sich auch die Väter. Justin, d. Märt., sagt z. B.: „dem Vater des Alls kann kein Name gegeben werden; denn er ist ungeboren. Derjenige also, der Gott einen Namen beigelegt hätte, müßte älter und früher da gewesen sein, als Gott selbst. Wenn daher Gott der Vater, der Schöpfer, der Herr u. s. w. genannt wird, so sind dieses keine Namen, sondern Bezeichnungen, die von seinen Wohltaten und Werken hergenommen sind[3])." In ähnlicher Weise drückt sich Gregor v. Nyssa aus: „Wir, die wir uns an

---

[1]) Ps. 145, 3., Sir. 43, 31.

[2]) II. Mos. 3, 13–14. 6, 3.

[3]) Cf. Apol. II, 6., cf. Apol. I. 9, 20, 61. *Ὄνομα γαρ τῷ ἀρρητι θεω ὀυδεις ἔχει εἰπειν· εἰ δε τις τολμησειεν εῖναι λεγειν, μεμήνε την ασωτον μανιαν.*

die heiligen Urkunden halten, sagen, daß die göttliche Natur unnennbar und unaussprechlich (ἀφραστος και ἀκατονομαστος) sei, daß folglich auch jeder Name, sei er von der menschlichen Natur entlehnt oder von der Schrift überliefert, nur die Kraft habe, etwas von jenem zu bezeichnen, was um die göttliche Natur oder in Beziehung auf sie ist, keineswegs aber die göttliche Natur selbst[1]).“ Den Grund der Namenlosigkeit Gottes finden die Väter in seiner Absolutheit und sie deuten darauf hin, wie eine Verwechselung des Absoluten mit dem Relativen unmöglich und wie deshalb in Beziehung auf Gott auch kein Bedürfniß der Namengebung vorhanden sei. „Frage nicht nach dem Namen Gottes, sagt der h. Cyprian, sein Name ist „Gott“. Nur da sind Namen nothwendig, wo eine Menge durch besondere Benennungen von einander unterschieden werden soll. Gott aber, der ewig ist, wird hinlänglich mit dem Namen Gott bezeichnet[2]).“

3. So sehr nun aber nach den gegebenen Andeutungen von der einen Seite die Unergründlichkeit und Unnennbarkeit des göttlichen Wesens anzuerkennen ist, so sehr fühlt sich der Mensch doch von der anderen Seite gedrungen, das göttliche Wesen in seinen Eigenschaften zu bestimmen und auszusprechen, und wie die Geschichte der Religion und der religiösen Systeme zeigt, so hat sich dieses Bestreben auch überall realisirt; wir finden überall eine Reihe von Eigenschaften von Gott prädicirt und darin das Wesen Gottes gedacht und ausgesprochen. Auch die christliche Offenbarung selbst hat dieses Bestreben durchaus geheiligt; denn so sehr sie auch die Unergründlichkeit des göttlichen Wesens behauptet, so weiset sie doch überall auf bestimmte göttliche Eigenschaften hin und hält uns die Art und Weise vor, wie sich dieselben in der Schöpfung, Erhaltung und Regierung der Welt lebendig offenbaren und fordert uns nachdrücklich auf zu ihrer Betrachtung und Nachahmung. Gott ist daher auch wiederum für den Menschen erkennbar und die Endlichkeit des Menschen, so wie die Unendlichkeit Gottes kann deßhalb kein Grund sein, die Möglichkeit und Wirklich-

---

[1]) Cf. Greg. Nyss. in tractatu: quod non sint tres dii. Cf. Minut. Fel. Octav. XVIII., Aug. in Ps. LXXXV. n. 12.: Deus ineffabilis; facilius dicimus, quod non sit, quam quid sit.

[2]) Cyprian, de idolorum vanitate c. 9,

keit einer wahren Erkenntniß Gottes zu läugnen. Wäre Gott absolut unerkennbar für den Menschen, dann gäbe es ja auch keine Religion und der Atheismus wäre als nothwendig gesetzt und behauptet. Es entsteht daher hier die Frage: wie ist diese zweifache und, wie es scheint, sich selbst widersprechende Erscheinung zu deuten, jene Erscheinung nämlich, daß von der einen Seite von der menschlichen Vernunft sowohl als von der h. Schrift und Kirche die Unergründlichkeit und Unbegreiflichkeit Gottes stets anerkannt worden ist, daß von der andern Seite aber doch beide, sowohl Vernunft als Schrift, sich nichts destoweniger veranlaßt gefunden haben, diese Unerkennbarkeit Gottes wieder aufzuheben und Gott in seinen Eigenschaften zu prädiciren? Diese Erscheinung muß offenbar ihren Grund haben und sie kann denselben nur darin haben, daß die überall angestrebte und ausgesprochene Erkenntniß Gottes nicht eine positive, adäquate ist und sein will, sondern nur eine solche, welche die Unbegreiflichkeit Gottes nicht aufhebt, sondern bestehen läßt, welche aber der Mensch nothwendig anstreben und und erreichen muß, wenn er die Idee Gottes festhalten und derselbe sich ihm nicht zu einem leeren Nichts, zu dem bloßen τὸ ὂν der Gnostiker verflüchtigen und so gleichsam unter den Händen verschwinden soll.

§ 17.

Fortsetzung. Die wahre und einzig mögliche Erkenntnißweise des göttlichen Wesens und seiner Eigenschaften.

1. Gott ist seinem Wesen nach von uns qualitativ verschieden und deshalb auch seiner innern Qualität nach unerkannt von uns und für uns durchaus unerforschlich. Wir besitzen zwar in einer Hinsicht allerdings eine wahre Idee, einen wahren Begriff von Gott, aber doch zunächst fast nur einen formellen, abstracten, der uns wohl sagt, was Gott nicht ist, nicht aber so fast, was er ist. Gott ist z. B. nach unserm nothwendigen Denken das absolute und unendliche Sein, das Sein schlechthin, das in sich selbst stehende, durchaus unabhängige, selbstgenügsame Sein und Wesen, der Inbegriff aller Realitäten und Vollkommenheiten, oder wie man sonst jene speculative Idee ausdrücken will. Allein dieser abstracte Begriff, diese Categorie oder Definition

von Gott bezieht sich, wie man sieht, im Grunde bloß auf die absolute Form des göttlichen Seins und Wesens; das positive Element aber, was jener Begriff enthält, daß Gott das Sein, das Wesen, das absolut vollkommene Sein u. s. w. ist, ist ein durchaus unbestimmtes, was noch seinen bestimmten Inhalt sucht; wir haben damit, daß wir Gott, das göttliche Wesen unter dem Begriffe der absoluten Vollkommenheit uns denken, noch keine nähere, concrete, positive Vorstellung von dieser Vollkommenheit, von diesem vollkommenen Sein selbst. Diese Vorstellung können wir nun auch auf eine positive, adäquate Weise aus den schon angedeuteten Gründen unmöglich gewinnen; wir können, wie die Väter schon richtig bemerken[1]), auf positive Weise nur sagen, daß Gott dieses und jenes nicht sei, und seiner absoluten Idee nach nicht sein könne, daß er nicht das Endliche sei, nicht aber können wir umgekehrt positiv bestimmen, was er ist.

2. So wie wir nun das göttliche Wesen, (essentia divina) seinem Grundbegriffe nach nicht auf positive, adäquate Weise zu bestimmen vermögen, so vermögen wir auch aus denselben Gründen die weiteren Eigenschaften Gottes, welche als besondere Momente das Wesen Gottes näher bestimmen, auf keine positive, adäquate Weise zu bezeichnen. Ja, es läßt sich in dieser letztern Hinsicht speculativ erkennen und darthun, und auch das Christenthum ist dieser Ansicht, daß in dem göttlichen Wesen keine eigentliche, reale Mannigfaltigkeit und Verschiedenheit der Eigenschaften statt finden könne, und daß daher das Bestreben, Gott in einer Mannigfaltigkeit von Eigenschaften zu prädiciren, insofern wenigstens ein durchaus verfehltes sei, als man dieselben als reale Verschiedenheiten in Gott sich denkt. Das göttliche Wesen ist nach Vernunft und Christenthum, wie die spätere Darstellung näher zeigen wird, die absolute Einheit und Einfachheit; so wie es nicht aus getrennten, materiellen Theilen besteht, sondern absolut körperlos ist, so ist auch in seinem absolut körperlosen, einfachen Wesen

---

[1]) Cf. August. in Ps. 85. n. 12.: Intendat charitas vestra, deus ineffabilis est, facilius dicimus, quid non sit, quam quid sit. Terram cogitas? non est hoc deus. Mare cogitas? non est hoc deus . . . . Hoc solum potui dicere, quid non sit. Quaeris, quid sit? Quod oculus non vidit nec auris audivit nec in cor hominis ascendit.

selbst keine Getrenntheit und Mannigfaltigkeit der Kräfte, Functionen und Eigenschaften, kein Gegengesetz von Substanz und Accidenz, von Sein und Erscheinung gedenkbar, sondern nur die absolute Einheit und Einfachheit (actus simplicissimus). Diese absolute Einfachheit ist mit der Absolutheit und Unendlichkeit Gottes unmittelbar gegeben, und die entgegengesetzte Annahme versetzt Gott nothwendig in das Gebiet der Gegensätze und damit in das Gebiet der Endlichkeit. Das Endliche beweiset eben dadurch seine Endlichkeit, daß es sich in Gegensätzen umherbewegt und sich nur in einer Mannigfaltigkeit von Functionen entwickelt und entwickeln kann, welche sich theilweise ausschließen. Der menschliche Geist z. B. offenbart dadurch seine Endlichkeit, daß er nicht stets sich selbst gleich ist und nicht in einem und demselben wesenhaften Acte sein ganzes ungetheiltes Wissen manifestirt und manifestiren kann, daß er vielmehr nur vom einem Zustande des Lebens zum andern fortschreitet, daß er von der Anschauung zum Begriff, zum Begehren, Wollen u. s. w. übergeht; kurz, er offenbart dadurch seine Endlichkeit, daß er sich in Gegensätzen umherbewegt, die sich theilweise ausschließen, daß er als der Anschauende nicht zugleich in einem und demselben einfachen Acte der Begreifende, Wollende u. s. w. ist und sein kann. Wenn man daher dem göttlichen Wesen in gleicher Weise wie auch immer verschiedene Eigenschaften beilegen und von Substanz und Accidenz, Potenz und Erscheinung u. s. w. in Beziehung auf ihn sprechen wollte, so würde man dasselbe ebenfalls in das Gebiet der Gegensätze und damit in das Gebiet der Endlichkeit hineinversetzen. Wäre z. B. Gott als der Erkennende nicht zugleich in einem und demselben einfachen Acte der Wollende und stellte sich überhaupt nicht in jeder Eigenschaft das ganze ungetheilte, göttliche Wesen dar, so wäre offenbar innerhalb des göttlichen Wesens selbst Mangel, Bedürftigkeit, theilweise Abhängigkeit; die eine Eigenschaft bedürfte zu ihrer Aeußerung der andern und die Endlichkeit durchdränge daher das innere absolute Wesen der Gottheit selbst, was unstreitig in sich selbst widersprechend und unmöglich ist. In Gott ist daher nur eine Einheit, keine reale Verschiedenheit der Eigenschaften und Thätigkeiten gedenkbar; Gott ist Alles, was er ist, in einem und demselben absolut einfachen Acte; Gott hat keine Eigenschaften im eigentlichen Sinne, die unter sich und vom göttlichen Wesen real, actuell verschieden wären, sondern er ist Alles, was er ist, selbst ganz, er ist ganz Geist, ganz

Erkennen, er hat nicht Weisheit, Allwissenheit, sondern er ist die Weisheit, Allwissenheit; in seiner Weisheit offenbart und stellt sich keine andere wesenhafte Kraft dar, als in seiner Allwissenheit, und wenn man daher das absolut Einfache als ein actuell und real Verschiedenes und Mannigfaltiges entwickeln will, so ist dieses ein absolut verwerfliches Unternehmen.

3. Es ist daher nach den gegebenen Andeutungen durchaus unmöglich, das Wesen und die Eigenschaften Gottes auf positive, adäquate Weise zu erkennen und im Begriffe auszusprechen, und wenn daher eine Religionsform sich rühmt, eine adäquate, positive Erkenntniß des göttlichen Wesens zu besitzen, so ist dieses ein Beweis ihrer Unwahrheit und Unvollkommenheit; es ist ein Beweis, daß sie Gott in das Gebiet der Gegensätze hineinversetzt und ihn so verendlicht hat; denn eben nur vom Endlichen besitzen wir in gewisser Beziehung eine adäquate Erkenntniß und nur von ihm lassen sich real verschiedene Eigenschaften aussagen. Es läßt sich daher überhaupt mit Recht behaupten, und die Religionsgeschichte beweiset es: je unvollkommener eine Religionsform, eine desto vollständigere, bestimmtere und anschaulichere Erkenntniß Gottes besaß sie. Und umgekehrt läßt sich behaupten: je vollkommener eine Religionsform, desto mehr verzichtete sie auf ein vollkommenes Erkennen Gottes, desto mehr erkannte sie die Unergründlichkeit Gottes an. Die Religion des griechischen Heidenthums, obschon eine sehr unvollkommene, besitzt daher eine bestimmte und in's Einzelne gehende Erkenntniß der Gottheit; die geoffenbarte Religion hingegen anerkennt die göttliche Unbegreiflichkeit und sie geht in dieser Anerkennung so weit, daß sie jedes Forschen nach dem innern, eigentlichen Wesen der Gottheit als ein vermessenes und übermüthiges geradezu niederschlägt, indem sie Gott ausdrücklich sagen läßt: nicht sieht mich der Mensch und lebet (2. Mos. 33, 18—23.).

4. Wenn daher Vernunft und Christenthum ungeachtet der von ihnen anerkannten göttlichen Unbegreiflichkeit dennoch eine bestimmte Erkenntniß des göttlichen Wesens und seiner Eigenschaften an und aussprechen, so kann dieses nur eine solche Erkenntniß sein, welche auf ein vollkommenes Begreifen verzichtet und die zugleich die wesenhafte Einfachheit des göttlichen Wesens bestehen läßt, welche zwar mit dem

Wesen Gottes übereinstimmend ist und insofern auf Wahrheit Anspruch hat, die aber doch das Wesen Gottes nicht erschöpft, d. h. es kann nicht eine angemessene und anschauliche, sondern nur eine abstracte und unangemessene Erkenntniß sein, wodurch Gott nach seinem Gegensatze zur Kreatur als der absolut von ihr Verschiedene, und nach seinem wirksamen Verhältnisse zu ihr und nach der Aehnlichkeit mit ihr als das schöpferische Princip derselben näher bestimmt und ausgesprochen wird, und so verhält es sich auch wirklich. Die von Vernunft und Offenbarung in Anspruch genommene Erkenntniß Gottes ist eine bloß abstracte (abstractiva), inadäquate, vorzugsweise bloß negative, eine Erkenntniß Gottes mit Rücksicht auf seine Wirkungen, wodurch einerseits abstract gesagt wird, was Gott sei und sein müsse, um von der Welt verschieden zu sein und nicht mit ihr confundirt zu werden, und wodurch anderseits gesagt wird, was Gott sei und sein müsse, um der schöpferische Urgrund des weltlichen Seins sein zu können. In seinem Gegensatze zum geschöpflichen Sein erscheint Gott für unsere Erkenntniß, und wir bezeichnen ihn als das absolut durch sich selbst seiende, in sich selbst gründende, durchaus unabhängige, selbstgenügsame, ewige, unermeßliche, absolut vollkommene Wesen; die eigenthümlichen Charaktere des endlichen Seins: Abhängigkeit, Zeitlichkeit u. s. w. werden zunächst durch diese Eigenschaftsbestimmungen in Gott negirt, und insofern wir daher von jenen Charakteren der Endlichkeit nicht bloß eine abstracte, sondern gewissermaßen eine adäquate Erkenntniß besitzen, insofern vermitteln sie uns zunächst eine adäquate Erkenntniß von dem, was Gott nicht ist. Eine solche Erkenntniß ist an und für sich nicht ohne Bedeutung, da wir, wie vom h. Augustin[1]) richtig bemerkt wird, dadurch gegen alle Verwechselung Gottes mit der Kreatur gesichert werden; aber sie ist nicht ausreichend und der Denkgeist erstrebt deshalb mit Nothwendigkeit auch eine Erkenntniß von dem, was Gott ist. Eine solche positive Erkenntniß wird uns nun ebenfalls in

---

[1]) Epist. 120. ad Consentium c, 3.: Non enim parva est inchoatio cognitionis dei, si antequam possimus nosse, quid sit, incipiam iam nosse, quid non sit deus. Cf. In Ioann. Evang. c. 5. Tract. XXIII. Nunc si non potestis comprehendere, quid sit deus, vel hoc comprehendite, quid non sit deus: multum profeceritis, si non aliud, quam est, de deo senseritis. Nondum potest pervenire ad quid sit, perveni ad quid non sit. Non est deus corpus, non terra, non coelum, non luna . . . . Non est deus mutabilis spiritus.

jenen Wesensbestimmungen schon geboten; denn betrachten wir sie näher, so ist bloß ihr Ausdruck ein negativer, ihr Inhalt aber ein positiver, insofern nämlich die der kreatürlichen Unvollkommenheit entgegenstehende Vollkommenheit dadurch in Gott gesetzt und affirmirt wird; sie sagen nicht bloß aus, daß Gott nicht die Welt sei, sondern sie sprechen es zugleich aus, daß Gott sei und existire, und zwar als ein überweltliches, in sich selbst ruhendes, durchaus unabhängiges, absolut vollkommenes Sein, als die absolute, unwandelbare Sichselbstgleichheit, als der Inbegriff aller Vollkommenheit. Von diesem positiven Elemente jedoch vermitteln uns jene Eigenschaftsbestimmungen keine adäquate, anschauliche, erschöpfende Vorstellung, sondern nur eine abstracte und negative, also allerdings eine Erkenntniß, welche uns wohl befähigt, alles Relative von Gott zu negiren, aber doch keine Erkenntniß, welche uns das absolute, durch sich selbst seiende Wesen Gottes als ein begriffenes zur Anschauung brächte; die in jenen Eigenschaftsbestimmungen dargebotene Erkenntniß läßt also die göttliche Unbegreiflichkeit durchaus unangetastet, und eben darin besteht ihre Wahrheit. Zugleich und weiterhin wird dann auch durch jene Eigenschaftsbestimmungen die absolute Einheit und Einfachheit Gottes in keiner Weise verletzt; denn, wie die spätere Darstellung zeigen wird, alle jene Wesensbestimmungen sind im Grunde nur verschiedene Ausdrücke, bloße Umschreibungen der göttlichen Absolutheit, des göttlichen Durchsichselbstseins, ihr Unterschied ist ein bloß nominaler und mit der Definition der einen würden an sich auch die anderen definirt sein, wenn wir die göttliche Absolutheit vollkommen durchschaueten und eine adäquate Vorstellung von derselben besäßen. Allein da wir die Absolutheit Gottes nicht auszudenken vermögen und wir uns den Inhalt derselben nur mit Rücksicht auf ihren Gegensatz, d. h. nur mit Rücksicht auf die Welt und deren real verschiedene Eigenthümlichkeiten zum Bewußtsein bringen können, so sind wir genöthigt, verschiedene Eigenschaftsbegriffe in Beziehung auf sie zu formiren, und für unser Denken ist daher z. B. die göttliche Ewigkeit verschieden von der göttlichen Unwandelbarkeit, Unermeßlichkeit u. s. w.

Betrachten wir nun dagegen das wirksame Verhältniß Gottes zum weltlichen Sein, so erscheint uns Gott und wir müssen ihn zunächst prädiciren als den absoluten, schöpferischen Urgrund desselben. Bei dieser allgemeinen Bestimmung vermag aber der Denkgeist wie-

derum nicht stehen zu bleiben, sondern er ist genöthigt, jenen allgemeinen Begriff sich zu zerlegen und mit Rücksicht auf die innere absolute Verschiedenheit der göttlichen Wirkungen auch verschiedene Eigenschaftsbestimmungen, die nicht bloß nominell, sondern zugleich formell und virtuell verschieden sind, zu bilden und dadurch Gott für die Erkenntniß näher zu bestimmen. Die eine und dieselbe Idee von Gott als dem absolut vollkommenen, schöpferischen Urgrunde gestaltet und offenbart sich nach der Verschiedenheit jener Wirkungen für nnser Denken auf eine verschiedene Weise, und der Mensch muß diese verschiedenen Offenbarungsweisen aussprechen und er thut es, indem er das göttliche Wesen in einer Mannigfaltigkeit von Eigenschaften zu bestimmen sucht. Wenn der Mensch daher in der bezeichneten Weise Gott verschiedene Eigenschaften beilegt, so bestimmt und beschreibt er strenge genommen das göttliche Wesen nicht positive, wie es an sich selbst ist, sondern nur mit Rücksicht auf die verschiedenen Verhältnisse, worin Gott zur Welt und zum Menschen steht; er drückt im eigentlichen positiven Sinne nur diese verschiedenen Verhältnisse aus und er bezeichnet sie als ihren Grund habend in Gott; zugleich aber spricht er es aus, daß ihnen in Gott etwas Analoges entsprechen müsse, wodurch er der Grund derselben sein könne. Der Mensch hebt also damit die Unbegreiflichkeit Gottes in keiner Weise auf, und eben darin, daß dieses nicht geschieht, ist die Wahrheit und Realität dieser Wesens- und Eigenschaftsbestimmungen gegründet. So z. B. ergibt sich dem Menschen, wenn er die Welt in seinem Bewußtsein umfaßt, wie sie absolut in Gott steht und wurzelt, nothwendig die Idee oder die Eigenschaft der schöpferischen Allmacht, der schöpferischen Kraft und Wirksamkeit; denn nur daraus kann er sein und der Welt Dasein begreifen. Eben so erscheint ihm Gott als die absolute Weisheit und Urschönheit, wenn er die Weisheit, Schönheit und Zweckmäßigkeit, wie sie sich in der Welt und in ihrer Regierung, in dem durch Gott begründeten ordo naturalis und supernaturalis manifestirt, oder wie sie den geistigen Kreaturen mitgetheilt ist, begreifen will. Die Eigenschaften Gottes sind also hiernach vorzugsweise verschiedene Ausdrücke des Einen Grundbegriffes von Gott, wie sich dieser für das Bewußtsein und für das Denken des Menschen (*κατ' 'επινοιαν*) auf eine eigenthümliche Weise gestaltet je nach der Verschiedenheit der Verhältnisse und Zustände, welche der Mensch auf Gott als ihren Urheber bezieht und wodurch

ihm also die Idee von Gott zum Bewußtsein kommt. In diesem Sinne und in dieser Weise darf nun der Mensch offenbar verschiedene Eigenschaften von Gott prädiciren und so die göttliche Wesenheit näher für die Erkenntniß zu bestimmen suchen; er muß es thun und er thut es mit Wahrheit und innerer Nothwendigkeit; denn Gott selbst gibt sich ihm so zu erkennen. Gott ist der absolute Urheber der Kreatur und ihrer verschiedenen Daseinsweisen; es muß deshalb nach dem nothwendigen Denken des Menschen etwas, eine Kraft in Gott sein, wodurch es möglich wird, Gott als den absoluten Grund des endlichen Seins und Soseins zu begreifen. Der endlichen Kraft, Güte, Weisheit u. s. w. muß in Gott nothwendig die absolute Kraft, Güte, Weisheit entsprechen; denn ohne diese absoluten Eigenschaften in Gott könnten jene endlichen Realitäten gar nicht sein. Auch die Offenbarung selbst betritt und verfolgt in ihren Wesens- und Eigenschaftsbestimmungen keinen anderen Weg, als den bezeichneten; sie zeigt uns nicht das herrliche Antlitz Gottes selbst, nicht sein lauteres, reines Wesen, sondern nur die Rückseite desselben, nur das Bild seiner inneren Glorie und Herrlichkeit; sie enthüllt uns die Herrlichkeit des Weltlebens, macht uns bekannt mit den Geheimnissen der Erlösung u. s. w. und sie zeigt dann, wie sich darin die Herrlichkeit Gottes, seine Liebe und Weisheit offenbare [1]). Die von der Offenbarung als möglich und wirklich eingeräumte Erkenntniß des göttlichen Wesens ist demnach bloß eine Erkenntniß desselben in seinen Wirkungen und Offenbarungen, also allerdings eine in ihrem Principe durchaus wahre und reale Erkenntniß, aber doch eine bloß abstracte und fragmentarische, eine dunkele und räthselhafte, eine Erkenntniß, welche durch die Betrachtung der göttlichen Wirkungen nur nach und nach gewonnen wird und daher das Göttliche nicht in seiner wesenhaften Einheit, sondern nur vereinzelt, gleichsam stückweise zur Anschauung bringt. Eine solche Erkenntniß des göttlichen Wesens vermag sich, wie die Offenbarung überall anerkennt, der kreatürliche Geist selbst schon zu vermitteln, und auch die von ihr selbst dargebotene Erkenntniß trägt ganz denselben Charak-

---

[1]) Cf. Sap. XIII, 3.: Quorum (ignis, solis, lunae) si specie delectati deos putaverunt, sciant, quanto hic dominator eorum speciosior est; speciei enim generator haec omnia constituit . . . . a magnitudine enim speciei et creationis cognoscibiliter poterit creator horum videri. cf Rom. I, 19., I. Ioann. 4, 9.

ter an sich; aber sie ist eine absolut irrthumsfreie und zugleich ist sie eine ungleich reichere und vollkommnere, insofern sie uns Gott nicht bloß als den Urheber des ordo naturalis, sondern zugleich als den Begründer einer wahrhaft übernatürlichen Ordnung kennen lehrt und an der Betrachtung ihrer wunderbaren Geheimnisse z. B. des Geheimnisses der Menschwerdung, der Erlösung u. s. w. uns die göttliche Liebe, Weisheit, Gerechtigkeit u. s. w. in einem ungleich höheren Maße zur Anschauung bringt [1]).

Mit der Lehre der Offenbarung steht dann auch die Anschauungsweise der Väter in vollkommener Uebereinstimmung. Wenn sie von der einen Seite einstimmig an der Behauptung festhalten, daß der kreatürliche Geist absolut unvermögend sei, die Tiefen der Gottheit zu durchdringen und Gott so zu erkennen, wie er sich selbst erkenne, so lehren und behaupten sie doch von der andereu Seite auch wieder

---

[1]) Die Vorzüge der Offenbarungserkenntniß vor der bloßen Vernunfterkenntniß hebt der h. Thomas hervor in seiner Summa P. I. q. 12. art. 13.: Sed contra est, quod dicit apostolus I. Cor. 2, 10: Nobis revelavit deus per Spiritum suum, illa scilicet, quae nemo principum huius saeculi novit, id est, philosophorum, ut exponit glossa (Hier. in illum loc.). Respondeo dicendum, quod per gratiam perfectior cognitio de deo habetur a nobis, quam per rationem naturalem. Quod sic patet: cognitio enim, quam per naturalem rationem habemus, duo requirit, scilicet phantasmata ex sensibilibus accepta, et lumen naturale intelligibile, cuius virtute intelligibiles conceptiones ab iis abstrahimus. Et quantum ad utrumque iuvatur humana cognitio per revelationem gratiae. Nam et lumen naturale intellectus confortatur per infusionem luminis gratuiti; et interdum etiam phantasmata in imaginatione hominis formantur divinitus, magis exprimentia res divinas, quam ea, quae naturaliter a sensibilibus accipimus, sicut apparet in visionibus prophetalibus; et interdum etiam aliquae res sensibiles formantur divinitus aut etiam voces, ad aliquid divinum exprimendum; sicut in baptismo visus est Spiritus sanctus in specie columbae . . . . Ad primum ergo dicendum, quod licet per revelationem gratiae in hac vita non cognoscamus de deo, quid est et sic ei quasi ignoto coniungamur; tamen plenius ipsum cognoscimus, in quantum plures et excellentiores effectus eius nobis demonstrantur, et in quantum ei aliqua attribuimus ex revelatione divina, ad quae ratio naturalis non pertingit, ut deum esse trinum et unum. Ad secundum dicendum, quod ex phantasmatibus vel a sensu acceptis secundum naturalem ordinem, vel divinitus in imaginatione formatis, tanto excellentior cognitio intellectualis habetur, quanto lumen intelligibile in homine fortius fuerit; et sic per revelationem ex phantasmatibus plenior cognitio accipitur ex infusione divini luminis.

die Möglichkeit und die Realität einer wahren Erkenntniß Gottes, und zwar einer Erkenntniß Gottes vermittelst seiner Werke; ausgehend von dem Bewußtsein des Endlichen setzen sie in dem Begriffe Gottes alles dasjenige, ohne welches Gott nicht als Urheber der Welt gedacht werden kann, und bestimmen ihn dadurch in abstracter Weise für die Erkenntniß [1]).

Die verschiedenen göttlichen Wesensbestimmungen vermitteln also allerdings wahre Begriffe, wodurch das göttliche Wesen mit Recht und der Wahrheit gemäß gedacht wird und gedacht werden muß; aber es sind nur abstracte, keine anschauliche, erschöpfende, adäquate Begriffe, wir schauen und erkennen jene göttlichen Vollkommenheiten nur in ihren Wirkungen und Offenbarungen, nicht aber in dem wirkenden Principe selbst und noch weniger begreifen wir, wie jene absoluten Vollkommenheiten in Gott überhaupt sind und sein können. In gleicher Weise begreifen wir in keiner Weise, wie jene Vollkommenheiten bei ihrer virtuellen Verschiedenheit doch eine reale, wesenhafte Einheit in Gott bilden, sondern wir begreifen nur dieses, daß es nothwendig so sei und

---

[1]) Cf. Mar. Victor. adv. Arium. III, 6.: Extolle te igitur atque erige, spiritus meus, et virtute, qua a deo es mihi inspiratus, agnosce. Deum intelligere, difficile, non tamen desperatum: nam ideo nosce se voluit, ideo mundum et opera sua divina constituit, ut eum per ista omnia cerneremus. Λογος certe, qui eius filius, qui imago, qui forma est, a se ad patrem intelligendi transitum dedit. Deum igitur in qua natura, in quo genere, in qua vi, in qua potentia ponimus? Intelligimus, aestimamus? vel qua phantasia intelligentiae attingimus atque provehimur? Et cum intelligibilem esse dicimus, certa insufflatione dei anima nobis et ex eo pars in nobis est, quae in nobis est, maxima. Attingimus igitur eum eo, quo inde sumus atque pendemus. Certe post salvatoris adventum, cum in salvatore ipsum deum vidimus, cum ab eo docti atque instructi sumus, cum ab eo S. Spiritum, intelligentiae magistrum accepimus, quid aliud tantus intelligentiae magister dabit, nisi deum noscere. Cf. Div. Thom. Summa P. I. q. 12. art. 12.: Respondeo dicendum, quod naturalis nostra cognitio a sensu principium sumit. Unde tantum se nostra naturalis cognitio extendere potest, in quantum manuduci potest per sensibilia. Ex sensibilibus autem non potest usque ad hoc intellectus noster pertingere, quod divinam essentiam videat, quia creaturae sensibiles sunt effectus dei virtutem causae non adaequantes. Unde ex sensibilium cognitione non potest tota dei virtus cognosci, et per consequens nec eius essentia videri. Sed quia sunt effectus a causa dependentes, ex iis in hoc perduci possumus, ut cognoscamus de deo, an est, et ut cognoscamus de ipso ea, quae necesse est ei convenire, secundum quod est prima omnium causa, excedens omnia sua causata.

sein müsse. Gott ist actuell und real das absolut Einfache, er ist alles, was er ist, in einem und demselben absolut einfachen Acte; aber in diesem absolut Einfachen gibt es nothwendig ein virtuell Verschiedenes, insofern seine Wirkungen in sich selbst virtuell und nach Außen selbst real verschieden sind, und diesen verschiedenen Wirkungen jenes absolut Einfache in Gott entsprechen muß. So wie die Sonne daher vielleicht durch eine und dieselbe wesenhafte Kraft erleuchtet, wärmt, schmilzt, härtet u. s. w., so verhält es sich auch in ähnlicher Weise mit Gott, mit seiner absolut einfachen Kraft. Die göttliche Vollkommenheit ist in sich selbst und dem Wesen nach ein absolut Einfaches; aber sie ist unendlich reich und mannigfaltig in ihren innern, wie äußern Offenbarungs- und Wirkungsweisen.

4. Aus den bisherigen Andeutungen ergibt sich unmittelbar, welche Bedeutung die verschiedenen Versuche haben, Gott in seiner Wesenheit und in seinen Eigenschaften zu bestimmen, und welche Realität wir unsern Wesens- und Eigenschaftsbestimmungen beimessen dürfen. Jene Versuche bezwecken vorzugsweise nichts anderes, als die verschiedenen Formen hervorzuheben, welche die Idee von Gott als dem absolut vollkommenen Sein und Leben im Denken des Menschen annimmt nach Verschiedenheit der Wirkungen, welche er auf Gott als ihren Grund bezieht. Gegen diese Versuche ist gar nichts einzuwenden, wenn man nur festhält, daß die Verschiedenheiten in diesen Eigenschaften nichts Reales in Gott selbst sind, und daß dasjenige, was jede für sich ausdrückt, nicht das Wesen Gottes an sich beschreibt, sondern nur abstract, wie dasselbe uns mit Rücksicht auf sein Verhältniß zur Welt zum Bewußtsein kommt. Getrennte Verschiedenheit und Mannigfaltigkeit gibt es nur im Endlichen, in Gott ist nur eine reale, wesenhafte Einheit gedenkbar; aber diese Einheit muß nach dem nothwendigen Denken des Menschen eine solche sein, daß sie den Grund der endlichen Realitäten in sich enthalten kann, und wenn daher auch dasjenige, was durch die göttlichen Eigenschaften vorgestellt wird, in Gott selbst nicht ein real Verschiedenes sein kann, so sind ihre Unterschiede doch auch nicht rein subjective, sondern zugleich auch objective; es sind nicht bloße, leere Namen, welche nichts Wirkliches und Wahrhaftes bedeuten; es sind vielmehr wirklich verschiedene Relationen und Verhältnisse, verschiedene Wirkungsweisen, worin Gott zum Endlichen steht und die

sich in ihnen ausdrücken. Die Unterscheidung unter den göttlichen Eigenschaften ist zwar keine distinctio realis, wie die Scholastiker sich ausdrücken, sie ist vielmehr eine distinctio rationis, aber doch keine bloße distinctio rationis ratiocinantis, welche durch bloßes Denken geschieht und außer dem Denken keinen Realgrund hat, sondern es ist eine distinctio rationis ratiocinatae, quae habet fundamentum aliquod in re, d. h. die eigenschaftlichen Unterscheidungen sind zwar als solche nichts Reales in Gott, keine reale Verschiedenheiten; aber sie haben doch ihren Realgrund in dem göttlichen Wesen selbst, insofern die Eine absolut einfache Vollkommenheit in einer unendlichen Mannigfaltigkeit von virtuellen Momenten und Bestimmungen sich offenbart. Diese unendliche virtuelle Mannigfaltigkeit vermögen wir in ihrer wesenhaften Einheit nicht in Einem Erkenntnißacte zu begreifen und aufzufassen, sondern wir müssen sie für die Betrachtung trennen und in einer Mannigfaltigkeit von Eigenschaften aussprechen, welche ratione et cum fundamento in re von einander zu unterscheiden sind; denn nur so vermögen wir in unserer Beschränktheit den unendlichen Reichthum der göttlichen Macht und Liebe uns einigermaßen zur Anschauung zu bringen, und es gehört diese Sonderung und Unterscheidung eben zu den Methoden und Hülfsmitteln, zu denen unsere Schwachheit greifen muß, um dem unzugänglichen Lichte, worin Gott wohnt, so nahe zu kommen, als es dem sterblichen Auge vergönnt ist.

Die verschiedenen göttlichen Wesensbestimmungen sind also nach der gegebenen Darstellung nichts anders, als inadäquate, abstracte Begriffe vom göttlichen Wesen, oder sie sind das göttliche Wesen selbst durch mehrere inadäquate Begriffe gedacht und vorgestellt, welche von der Verschiedenheit der geschaffenen Dinge ihren Ausgang nehmen, und das eigentlich real Verschiedene, das Positive und Adäquate, was sie in sich ausdrücken, liegt zunächst nicht in dem absoluten Wesen selbst, sondern es liegt zunächst und vorzugsweise in den verschiedenen Beziehungen, welche die endlichen Dinge auf dasselbe haben, wonach seine Eine absolute Kraft theils verschiedene Wirkungen nach Außen hervorbringt, theils sich in verschiedenen Aehnlichkeiten mittheilend offenbart. Von einer anderen Seite aus betrachtet, sind aber auch die verschiedenen Wesensbestimmungen nicht bloße leere Namen, denen nichts Wahres und Wirkliches in Gott entspricht, und es war unstreitig ein tiefer Irrthum, wenn Aetius und Eunomius und selbst manche Kir-

chenväter, so wie viele neuere Theologen, z. B. Schleiermacher, die Einheit der göttlichen Wesensbestimmungen nicht etwa bloß als eine reale und actuelle Einheit, sondern als eine formelle und virtuelle Einheit auffaßten, wenn sie mit der absoluten Einheit und Einfachheit des göttlichen Wesens zugleich jede formelle und virtuelle Verschiedenheit der Wesensbestimmungen in Gott negirten. Denn wenn sich dieses so verhielte, wenn Gott in jeder Beziehung die absolute Sichselbstgleichheit wäre, wenn seine Weisheit z. B. in jeder Beziehung seine Heiligkeit, Allwissenheit u. s. w. wäre, dann würde offenbar jede einzelne Eigenschaft die andere definiren, und die göttlichen Eigenschaften könnten selbst nicht mehr ratione unterschieden werden; unser ganzes Denken und Erkennen Gottes wäre dann überhaupt ein absolut irrthümliches, und wir müßten uns bescheiden, etwas über Gott auszusagen. Allein diese ganze Vorstellungsweise ist offenbar eine unrichtige. Gott ist kein bloßes unterschiedsloses Sein, kein bloßes το ὄν, nicht jenes leere, durchaus unbestimmte Sein der Pantheisten, worin alle Unterschiede aufgehoben sind; er ist allerdings die absolute Einfachheit der Kraft, und die verschiedenen Eigenschaften in Gott können und dürfen nicht als real verschiedene Kräfte in Gott begriffen werden, so daß sich z. B. in der göttlichen Weisheit eine andere wesenhafte Kraft darstellte, als in der Heiligkeit; in jeder Eigenschaft stellt sich vielmehr die Eine absolut einfache göttliche Wesenheit in ihrer Ganzheit dar. Aber in formeller, virtueller Hinsicht sind es doch wirklich verschiedene Momente, worin sich diese Eine göttliche Wesenheit offenbart und darstellt; die Weisheit ist formell von der Heiligkeit, die Gerechtigkeit ist formell von der Güte auch in Gott verschieden, und mit der Definition der einen ist in keiner Weise die Definition der anderen gegeben. In unserer Beschränktheit vermögen wir zwar allerdings in keiner Weise zu begreifen, wie in einem absolut einfachen Acte sich formell (virtuell) verschiedene Momente darstellen können, wir können diese nur formell verschiedenen Momente in ihrer wesenhaften Einheit nicht in Einem Erkenntnißacte umfassen, sondern wir müssen sie denkend ratione (κατ' ἐπινοιαν) sondern und als verschiedene aussprechen; aber die Möglichkeit und Wirklichkeit jenes Zusammenbestehens ist doch nothwendig zu postuliren.

5. Wenn nach den gegebenen Bemerkungen die für den kreatürlichen Geist erschwingbare Gotteserkenntniß zunächst eine bloß abstracte, eine Erkenntniß Gottes in seinen Wirkungen ist, so besteht eine weitere Eigenthümlichkeit derselben darin, daß sie eine symbolische und analoge, eine Erkenntniß Gottes nach seiner Aehnlichkeit mit der Kreatur ist[1]). Schon die Grundidee von Gott als dem absoluten Sein und Leben trägt unverkennbar diesen symbolischen Charakter an sich, insofern wir ja vom Sein und Leben nur als kreatürlichem eine Vorstellung haben, und ganz dasselbe gilt von den übrigen göttlichen Wesensbestimmungen, worin Gott z. B. als der absolute Geist, als das absolute Erkennen, Wollen u. s. w. prädicirt wird. Es ist nun allerdings die Aufgabe der Wissenschaft, den qualitativen Unterschied, welcher zwischen der göttlichen Vollkommenheit und der entsprechenden kreatürlichen Vollkommenheit vorhanden ist, hervorzuheben und sie dadurch ihres symbolischen Charakters möglichst zu entleeren, und zwar vollbringt die Wissenschaft dieses dadurch, daß sie die göttliche Vollkommenheit als die absolute, durch sich selbst seiende vorstellig macht, und die qualitative Verschiedenheit ihrer Aeußerungs- und Wirkungsweise zur Anschauung bringt; allein dieses Bestreben der Wissenschaft hat doch seine nothwendigen Gränzen, und es kann und darf nicht bis dahin fortschreiten wollen, daß das symbolische Element in den göttlichen Wesensbestimmungen gänzlich aufgehoben würde; denn dadurch würde am Ende für die Erkenntniß gar nichts übrig bleiben, und außerdem erscheint dieses Bestreben um so verwerflicher, da Gott nach Vernunft und Offenbarung immerhin seinen Kreaturen verwandt und ähnlich ist. In der Offenbarung nach Außen und durch dieselbe ist Gott wirklich, wie der Apostel sagt, aus seiner undurchdringlichen Lichtfülle herausgetreten und er hat sich allen denkenden Wesen, obschon allerdings nur auf eine sehr entfernte Weise zu erkennen gegeben. Als Gott die Welt dachte und und denkend hervorbrachte, da setzte er zwar nicht sein Selbst, sein eigenes unendliches Wesen, er schuf nicht Wesen von gleicher Qualität mit sich selbst; aber er setzte doch nothwendig Wesen, die mit ihm irgendwie Aehnlichkeit hatten, und dieses kann absolut gar nicht anders sein. Der Gedanke ist zwar nicht gleich dem denkenden Principe, aber er

---

[1]) Cf. I. Cor. 13, 9., Clem. Strom. V, 10., Greg. Naz. orat. XXXIV. XXXVII., Hilar. in Ps. CXX. n. 11., Trinit. I, 29.

muß doch irgend eine Aehnlichkeit mit ihm haben, und dasselbe irgendwie offenbaren, weil es ihn sonst nicht hätte denken können. Gott kann also in dieser Beziehung den Menschen nicht einmal in Irrthum führen, und die Schöpfung wird mit Recht eine Offenbarung Gottes genannt. Als Gott die Welt schuf, da theomorphisirte er mit innerer Nothwendigkeit, d. h. er schuf die Welt nach seinem Bilde, und mit Recht denken wir also Gott nach der Aehnlichkeit mit dem Geschaffenen und betrachten es als ein Symbol Gottes. Alle Werke und Wirkungen Gottes sind Symbole von ihm, d. h. keine inhaltsleere, willkürlich gewählte Zeichen, sondern vielmehr Zeichen, welche einigermaßen wenigstens wirklich auf den Gegenstand hindeuten, der dadurch bezeichnet wird. Wegen dieser seiner Aehnlichkeit mit den geschaffenen Dinden ist Gott dann auch, wie die Väter sich ausdrücken, vielnamig, *πολυωνυμος*, d. h. er kann nach jedem geschaffenen Dinge benannt werden, während er von der anderen Seite als der über alles Endliche absolut Erhabene und davon qualitativ Verschiedene unaussprechlich und namenlos, *'ανωνυμος* ist; er ist Alles, *παντα*, und nichts, *οὐδεν*, die Position von Allem, *παντων θεσις*, und die Negation von Allem, *παντων ἀφαιρεσις*; das Erstere, insofern er Alles setzt und alles endliche Sein und Leben auf eminente Weise, der Kraft nach in sich enthält, ihm also ähnlich ist; das Letztere aber, insofern er über alles Endliche erhaben und von ihm qualitativ verschieden ist[1].) Insofern nun der Menschengeist *κατ' ἐξοχην* nach dem Bilde Gottes geschaffen ist und vor allen übrigen Geschöpfen die Herrlichkeit des Schöpfers in sich abspiegelt, insofern erscheint die durch die Betrachtung des Menschen als

---

[1]) Cf. Greg. Nazian. hymn. in deum: *σοι ἑνι παντα μενει, σοι δ' ἀθροα παντα θοαζει, — συ παντων τελος ἐσσι, και εἷς, και παντα και οὐδεν, — οὐχ ἓν ἐων, οὐ παντα. Πανωνυμε, τι σε καλεσσω — τον μονον ἀκληιστον· ὑπερ νεφεας και καλυπτρας — τις νοος ουρανιδης εἰσδυσεται.* Cf. orat. I.: *Ὁς καλον εστι ἀπαν και ἀνω παντος καλειν.* Mar. Victor c. Arium IV, 23. *ἀνυπαρκτος* et *ἀνουσιος* et *ἀνους* et *ἀζων*, sine existentia, sine substantia, sine intelligentia, sine vita, non quidem per *στερησιν* i. e. non per privationem, sed per superlationem; omnia enim, quae voces nominant, post ipsum sunt. In Phil. II, 7. Supra intelligentiam et supra vitam et supra existentiam Christus. Cf. Chrys. in Ps. VIII, n. 9. Dein Arosp. de div. num. c. I. § 1. Theoph. Antolg. c. I. 3, 4. Greg. Nyss. cont. Eunom. orat. XII.

geistigen Wesens vermittelte Erkenntniß Gottes als die vollkommenste, welche während dieses endlichen Lebens erreichbar ist, und die symbolische Erkenntnißweise Gottes bestimmt sich daher näher dahin, daß sie anthropomorphistisch ist. Ueberall malt sich der Mensch in seinen Göttern und er überträgt auf sie, was ihm an sich selbst und in seiner Umgebung als das Höchste und Edelste erscheint; der Anthropomorphismus erscheint in allen geschichtlichen Religionen als der feststehende Charakter alles religiösen Glaubens und Lebens, er trägt aber überall einen verschiedenen, einen vollkommneren oder unvollkommneren Charakter an sich je nach Verschiedenheit der Bildung und Fassungskraft der einzelnen Zeiten und Völker. Als durchaus roher und verwerflicher Anthropomorphismus erscheint er in den heidnischen Religionen, wo die Gottheit, wie z. B. im Sabäismus, auf reale Weise als eine durch Naturnothwendigkeit beschränkte, pathologisch afficirbare, den Affecten unterworfene Existenz, oder wie in der griechischen Religion überhaupt als eine bloß gesteigerte, idealisirte menschliche Persönlichkeit dargestellt wird. Dieser sogenannte dogmatische Anthropomorphismus, welcher nicht bloß menschliche Formen gebraucht, um das göttliche Wesen und seine Eigenschaften dadurch zu versinnlichen und nach der Aehnlichkeit zu bezeichnen, sondern der ihm menschliche Eigenschaften auf positive, dogmatische Weise nicht bloß nach der Aehnlichkeit, sondern nach der gesteigerten Identität zuschreibt, ist absolut verwerflich, und die Kirche hat ihn mit Recht im vierten Jahrhundert in der damals auftauchenden Secte der Anthropomorphiten oder Audianer verworfen; denn eine menschliche Persönlichkeit, so hoch dieselbe auch gesteigert werden möge, ist und bleibt doch immer eine beschränkte und endliche, und eben deshalb kann und darf Gott durch sie nicht vorgestellt und gedacht werden. Gestattet und erlaubt dagegen ist der sogenannte symbolische Anthropomorphismus, welcher zur Bezeichnung des göttlichen Wesens und seiner Eigenschaften menschliche Formen zu Hülfe nimmt, und den Begriff von Gott nach der bloßen Analogie derselben zu bestimmen sucht, so wie der Anthropomorphismus der Sprache, welcher darin besteht, daß man zur Bezeichnung der Gottheit sich menschlicher Wörter und Ausdrücke bedient, welche als solche sich eigentlich nur auf sinnliche Erfahrungsgegenstände beziehen, und daher an sich das Göttliche und Absolute auf keine Weise positiv ausdrücken können. Diese beiden Formen des Anthropomorphismus sind ganz unvermeidlich, sie

können aber, insbesondere der erstere, wie aus dem Nachfolgenden einleuchten wtrd, bald vollkommner bald unvollkommner angewandt werden.

6. Wenn der Menschengeist vor allen übrigen Kreaturen ein Bild seines Schöpfers ist, so ergibt sich als nothwendige Consequenz, daß die durch ihn vermittelte Gotteserkenntniß eine um so vollkommnere sein werde, je mehr der Menschengeist in sich selbst zur Entwickelung gekommen, je reiner seine Ebenbildlichkeit mit Gott entfaltet ist, und insofern daher die Entfaltung der göttlichen Ebenbildlichkeit durch ein ächt sittliches Leben bedingt ist, insofern erscheint auch das Erkennen Gottes als durchaus abhängig von der ethischen Bestimmtheit des Menschen. Je mehr der Menschengeist nach der Gleichförmigkeit mit seinem Schöpfer hinstrebt und z. B. seinen Willen als einen Willen der Liebe u. s. w. gestaltet hat, desto mehr werden sich auch die göttlichen Vollkommenheiten in ihm wiederspiegeln, mit einem desto größeren Interesse wird er in die Betrachtung Gottes sich versenken und er eine um so angemessenere Erkenntniß desselben gewinnen. Auf diesen innigen Zusammenhang unserer Gotteserkenntniß mit dem sittlichen Leben, mit einem Leben aus und in Gott, deutet auch die Offenbarung[1]) überall hin und eben so wird er von den Vätern anerkannt und eingeschärft. „Durch Rechtschaffenheit des Lebens steige geistig empor, sagt Gregor von Nazianz, durch Reinigung suche den zu erreichen und zu besitzen, welcher der Reine ist. Willst du Theologe werden und des Göttlichen würdig, so beobachte die Gesetze, durch die göttlichen Gebote nimm deinen Weg zum erhabenen Ziele; denn die That ist die Vorstufe des Erkennens[2])." Insofern nun in Christus Gott selbst und eben deshalb auch der gottähnliche Mensch in seiner urbildlichen Vollkommenheit uns erschienen ist, insofern bietet das Leben Christi in Verbindung mit seiner Lehre und seinen gottmenschlichen Thaten uns die vollkommenste Erkenntniß dar, die für uns während dieses irdischen Lebens erreichbar ist; aber auch diese durch Christus vermittelte Erkenntniß ist immer-

---

[1]) Math. 5, 8.: Beati mundi corde, quia ipsi deum videbunt. Iacob. 4, 8.: Appropinquate deo et àppropinquabit vobis. Ioann. 5, 37—40. 7, 16—17. 8, 47. I. Ioann. 3, 6.

[2]) Greg. Naz. Orat. XX. n. 12. Cf. Clem. Alex. Strom. II, 10. III, 5. Chrys. de sacerdot., I. c. 1.

hin eine bloß abstracte und analogische, da ja die Gottheit sich in ihm nicht dem Geiste zur realen Anschauung darbietet, sondern den Vorhang des Fleisches vor ihre göttliche Herrlichkeit gezogen hat.

7. Das Resultat der bisher gegebenen Andeutungen ist nun folgendes: Gott ist das unendliche Wesen und eben deshalb übersteigt es nothwendig die Kraft des endlichen Menschengeistes, Gott in dem unendlichen Abgrunde seines Wesens zu erforschen und die ganze unermeßliche Fülle seines Seins im engbegränzten Begriffe zu umfassen; wie Gott sich selbst erkennt, so vermag der kreatürliche Geist ihn nicht zu erkennen, die Unbegreiflichkeit und Unerforschlichkeit ist in dieser Beziehung eines seiner wesentlichsten Attribute und sie bleibt es in alle Ewigkeit. Ungeachtet dieser seiner Unbegreiflichkeit ist Gott aber doch für den kreatürlichen Geist kein absolut verborgener Gott, sondern er ist seinem Erkennen zugänglich, insofern er ihn auf abstracte, inadäquate Weise in seinen Wirkungen und nach der Aehnlichkeit mit dem Geschaffenen zu erfassen befähigt ist. Eine solche abstracte, unangemessene, analoge Erkenntniß des göttlichen Wesens ist für den endlichen Menschengeist durchaus möglich und erschwingbar; denn sie erheischt kein unendliches Erkenntnißvermögen, sondern nur die Kraft und Fähigkeit, die göttlichen Wirkungen und Offenbarungen, die etwas Endliches sind, zu erkennen und damit die mannigfaltigen Beziehungen des Unendlichen zum Endlichen zu erfassen; ein solches Vermögen kann offenbar den Kreaturen innewohnen und es wohnt ihnen wirklich inne, insofern sie intelligente sind. Die göttlichen Wirkungen und Offenbarungen vermag der Mensch, wenn auch nicht nach ihrem innersten Wesen und Grunde, aber doch in vielen Beziehungen auf relative Weise wahrhaft zu erkennen, und insofern daher die Wirkung nothwendig der Ursache ähnlich ist und dieselbe deutet, insofern hat eine abstracte, analoge Erkenntnißweise Gottes durchaus Realität. Dieses dem Menschen mögliche abstracte Erkennen Gottes ist nun zwar allerdings ein höchst unvollkommenes, aber doch ein in seinem Principe durchaus wahres und reales Erkennen, zur Begründung eines ächt religiös sittlichen Lebens durchaus ausreichend und zugleich geeignet, die Sehnsucht nach der innigsten Vereinigung mit Gott in seiner unmittelbaren Anschauung und Liebe lebendig zu wecken. Wo diese Sehnsucht lebendig erwacht ist, da wird auch schon während dieses irdischen Lebens das

Erkennen Gottes zu einer immer höheren Vollkommenheit und Klarheit heranreifen, im jenseitigen Leben aber wird jene Sehnsucht sich vollkommen befriedigen in der seligen Anschauung Gottes. Wie dieses Schauen Gottes zu Stande kommen und worin es bestehen werde, das ist für uns ein absolutes Geheimniß; es wird ein unvermitteltes, directes Erkennen Gottes sein von Angesicht zu Angesicht, aber doch kein vollkommenes Begreifen und Durchdringen der Gottheit, und demnach nicht beruhend auf einer Verabsolutirung, auf einer eigentlichen Vergöttlichung des kreatürlichen Geistes, wie die Pantheisten des Mittelalters, z. B. ein Amalrich von Chartres, ein David von Dinanto und selbst mehrere kirchliche Mystiker, ein Ruysbrock, Tauler u. A. es gedeutet haben [1]).

§ 18.

Die Methoden, Gott in seinem Wesen und in seinen Eigenschaften näher zu bestimmen.

Die Grundidee von Gott, welche in unserem Bewußtsein sich vorfindet und von der gebildeten Vernunft zu einer immer größeren Klarheit entwickelt werden kann, welche auch durch die christliche Offenbarung bestätigt wird, ist die Idee von ihm als dem unendlichen, schrankenlosen, absolut vollkommenen, weltschaffenden Geiste. Diese Idee der absoluten Schrankenlosigkeit und Vollkommenheit, so wie der höchsten Ursächlichkeit liegt allem unseren weitern Denken über Gott als Basis zu Grunde, sie ist das Regulativ, von welchem wir stets Gebrauch machen, wenn wir das Wesen Gottes und seine Eigenschaften weiter zu entwickeln versuchen, und aus ihr entfaltet sich wirklich die ganze Reihe der göttlichen Eigenschaftsbestimmungen.

Daß nun jene Idee wirklich die Grundidee von Gott sei und sein eigentliches Wesen ausspreche, das bedarf kaum einer näheren Nachweisung. Die h. Schrift trägt jene Idee fast auf jedem ihrer Blätter vor, und auch die Vernunft denkt Gott nothwendig durch diesen Be-

---

[1]) Die nähere Exposition dieses Gegenstandes gehört füglicher in die christliche Eschatologie.

griff der absoluten schrankenlosen Vollkommenheit und der höchsten Ursachlichkeit, sobald sie sich nur zu der Idee des Absoluten erhoben hat und diese Idee mit einiger Reflexion denkt. Dieser Ansicht waren und sind wenigstens fast alle Theologen von den Vätern und Scholastikern an bis zu den neueren herab, und sie beginnen daher alle ihre Darstellung der göttlichen Eigenschaften mit Zugrundelegung jener Idee. Erst in der neuesten Zeit haben einige Theologen den durchaus unphilosophischen Zweifel gehegt, ob die Vernunft sich in der That von vorne herein zu jener Idee der absoluten Vollkommenheit als der Grundidee von Gott erhebe, und ob sie daher mit Recht an die Spitze der göttlichen Eigenschaftsbestimmungen gestellt werden könne. Sie sprechen dagegen die Ansicht aus, daß die Vernunft sich gar nicht zu jener Idee von Gott als der absoluten schrankenlosen Vollkommenheit erhebe, daß jene Idee vielmehr nur aus der Offenbarung, und zwar erst dann gewonnen werde, nachdem die einzelnen göttlichen Eigenschaften zum Bewußtsein gekommen und als absolut vollkommen begriffen seien; jene Idee könne erst am Schlusse der Lehre von den göttlichen Eigenschaften durch Vergleichung und Zusammenfassung aller derselben zum Vorschein kommen. Was nun diese entgegengesetzte Ansicht betrifft, so enthält sie allerdings etwas Wahres; sie behauptet mit Recht, daß die Idee der absoluten göttlichen Vollkommenheit erst nach der Erkenntniß der einzelnen göttlichen Vollkommenheiten recht zum klaren Bewußtsein und zur lebendigen Anschauung komme, daß sie dadurch erst ihren concreten Inhalt bekomme und bekommen könne. Denn in der That, jene Idee ist zunächst eine bloß abstracte Idee, womit die Erkenntniß keiner einzelnen, besonderen Vollkommenheit gegeben ist und woraus sich unmittelbar und für sich allein keine einzige göttliche Vollkommenheit entwickeln läßt; die einzelnen göttlichen Vollkommenheiten werden vielmehr nur nach und nach gewonnen, indem der Mensch auf die göttlichen Wirkungen zurückgeht und sie als in Gott ihren Grund habend zu begreifen sucht, und selbst diese einzelnen Vollkommenheiten erkennt die Vernunft auf eine positive, einigermaßen entsprechende Weise nur in so weit, als sie sich in ihren Wirkungen offenbaren; die göttliche Allmacht z. B. erkennt die Vernunft nur als den schöpferischen und nie zu erschöpfenden Grund von endlichem Sein und Leben, und die göttliche Güte erkennt die Vernunft nur als die rein uneigennützige und unendlich reiche Spenderin natürlicher Wohlthaten; ob sich die

göttliche Allmacht und Güte aber auch z. B. in der übernatürlichen Verklärung und Verherrlichung des Menschen, in der Spendung übernatürlicher Wohlthaten, in der Constituirung eines ordo supernaturalis äußern könne und wolle, ob eine solche übernatürliche Verklärung an sich möglich und deshalb auch für Gott möglich sei, das vermag die natürliche Vernunft nicht zu erkennen; diese Erkenntniß vermittelt nur die positive Offenbarung, nur sie lehrt uns solche übernatürliche Wirkungen kennen, und insofern erweitert und vervollkommnet sie unsere natürliche Erkenntniß der göttlichen Vollkommenheiten; die Vorstellung, welche die Offenbarung von der göttlichen Allmacht und Güte gibt, ist eine ungleich höhere und vollkommnere, als welche die Vernunft gibt.

Die hier zu bekämpfende Ansicht behauptet also ganz mit Recht, daß der Menschengeist die concretere, lebendigere und entwickeltere Vorstellung von Gott als dem unendlich vollkommenen Wesen nicht von vorne herein a priori besitze, sondern dieselbe nur nach und nach vermittelst der Offenbarung gewinne und gewinnen könne. Allein durchaus falsch und irrthümlich ist diese Ansicht, insofern sie zugleich behauptet, daß die Vernunft nicht von vorne herein jene abstracte Idee von Gott als Grundidee gewinnen könne und wirklich gewinne. Die Vernunft muß vielmehr nothwendig das göttliche Wesen, sobald sie nur zu seiner Idee gelangt ist, prädiciren als das absolut vollkommene, schrankenlose Wesen, und zwar auf den Grund folgender Reflexionen: Gott als das absolute, durch sich selbst seiende, rein in sich selbst ruhende Wesen ist eben deshalb zugleich das durchaus unabhängige, ewige und unveränderliche Wesen; weiterhin besitzt er als der schöpferische Grund der Welt, der Kraft und Aehnlichkeit nach nothwendig alles Sein und alle Vollkommenheiten der endlichen Geschöpfe; er hat sie geschaffen und er trägt also ihr Sein und Leben der Kraft nach in sich und ergießt es fortwährend aus sich, ohne daß seine absolute, unwandelbare Kraft sich jemals erschöpfte. Außerdem besitzt das absolute Wesen nothwendig alle Vollkommenheiten, welche als wirkliche, reale Vollkommenheiten nur gedenkbar und von Gott selbst nur gedacht werden können, und zwar in einem unendlichen Maße. Denn wäre dieses nicht der Fall, könnte und müßte etwa Gott selbst gedenkbarer, möglicher Weise noch ein höheres, vollkommneres Sein über sich selbst erkennen, könnte wirklich den göttlichen Vollkommenheiten

noch etwas hinzugedacht werden, so wäre offenbar das absolute Wesen in sich selbst ein bedürftiges und abhängiges, es gäbe in ihm Gränzen und Schranken und es wäre so in seinem Begriffe aufgehoben. Gott ist als causa sui das absolute, rein in sich selbst ruhende Sein und Leben, das höchste Sein und Leben, und so wie daher nichts von Außen ihn, den Unveränderlichen beschränken konnte, so hat er sich eben deshalb auch nicht selbst beschränkt und beschränken können; wie er das absolute Sein nicht empfangen, sondern gleichsam sich selbst gegeben hat, so hat er auch nothwendig die modi jenes Seins als absolute und unendliche in sich gesetzt, und er ist daher nach unserem nothwendigen Denken das absolut vollkommene Wesen, der Maßstab aller Vollkommenheit, über den hinaus von Vollkommenheit gar nicht mehr die Rede sein kann. Gott als der Absolute ist der Grund und Quell alles Seins und Denkens, alles wirklichen und möglichen Seins, und über ihn hinaus kann von einem Möglichen und Denkbaren gar nicht die Rede sein; Stufen und Grade gibt es nur auf endlichem Gebiete, nicht aber in Gott, er ist, was und wie er ist, und darum ist er die Vollkommenheit schlechthin, der Grund, Quell und Maßstab jeder anderer Vollkommenheit, der wirklichen, wie der möglichen.

Die Grundidee von Gott ist also allerdings die Idee des unendlichen, absolut vollkommenen, weltschaffenden Wesens; es ist dieses zwar zunächst eine rein abstracte Idee, die noch ihren concreten Inhalt sucht und denselben nur durch die Betrachtung der Welt und durch die Offenbarung bekommen kann; die einzelnen göttlichen Vollkommenheiten erkennen wir nur so weit, als es Gott in seiner Freiheit gefallen hat, uns die Erkenntniß derselben zu unserem Heile in seinen Offenbarungen nach Außen zu vermitteln, und es ist daher ein ganz verwerflicher Versuch, aus dem bezeichneten oder aus einem anderen Grundbegriffe von Gott die ganze unendliche Fülle der göttlichen Eigenschaften durch ein bloß logisches Denken a priori construiren zu wollen; allein, das bleibt bestehen, jene abstralte Idee ist doch immer die erste und höchste Idee, und insofern liegt sie wirklich allen Eigenschaftsbestimmungen wesentlich als Basis zu Grunde. Die bezeichnete Idee ist das Regulativ für die göttlichen Eigenschaftsbestimmungen und ihre Herleitung, und zwar kann man, je nachdem bei diesen Eigenschaftsbestimmungen das eine oder andere Element dieses Grundbegriffs vorherrschend angewandt wird, mit den Scholastikern drei Methoden oder

Weisen unterscheiden, Gott in seinen Eigenschaften zu bestimmen, nämlich den Weg der Verneinung, via negationis, remotionis, den Weg der Steigerung, via eminentiae, und den Weg der Ursächlichkeit, via causalitatis. Der Weg der Verneinung wird verfolgt, wenn der Grundbegriff des Unendlichen und Schrankenlosen bei der Bestimmung des göttlichen Wesens vorzugsweise in's Auge gefaßt wird; Gott wird auf diesem Wege in seinem absoluten Gegensatze zur endlichen Kreatur gedacht und es werden ihm die wesentlichen Unvollkommenheiten der Kreatur, so wie alles, was überhaupt irgend einen Mangel und Beschränkung bezeichnet, abgesprochen. Die göttlichen Unterschiede werden auf diesem Wege erkannt und insofern wird dadurch allerdings das von Gott Erkennbare näher bestimmt und gedeutet. Für sich allein jedoch führt dieser Weg der Verneinung zu keinem Begriffe irgend einer göttlichen Eigenschaft; es muß vielmehr, indem man die Unvollkommenheit verneint, die entgegengesetzte Vollkommenheit bejaht und Gott zugelegt werden. Für diese positiven Eigenschaftsbestimmungen dienen nun vorzüglich die Wege der Ursachlichkeit und der Steigerung. Der Weg der Ursächlichkeit wird eingeschlagen und verfolgt, wenn die Grundidee von Gott als der höchsten, weltschaffenden Causalität bei der Bestimmung der göttlichen Eigenschaften vorzugsweise angewandt wird. Man faßt auf diesem Wege die von Gott geschaffene Welt, die göttlichen Wirkungen, in's Bewußtsein auf, und man folgert nach dem Grundsatze: quidquid est in effectu, id quoque debet esse in causa, daß der Kraft und Analogie nach und auf eminente Weise dem göttlichen Wesen alle die Vollkommenheiten und Eigenschaften zukommen müssen, welche in dem endlichen Sein der Welt sich darstellen, und welche insbesondere die Schöpfung, die Erhaltung und Regierung der Welt verlangen. Dieser Weg entspricht genau und vollkommen demjenigen, was früher über die Eigenschaften Gottes im Allgemeinen bemerkt worden ist, daß sie nämlich verschiedene Weisen sind, wie sich die Gottesidee nach Verschiedenheit der Verhältnisse und Wirkungen auf verschiedene Weise offenbart. Es wird Gott hier in seinem realen Verhältnisse zur Kreatur gedacht, und alle Realitäten und Vollkommenheiten werden ihm der Kraft und Aehnlichkeit nach zugeschrieben, welche Gott seinen Geschöpfen mitgetheilt hat und welche Gott besitzen muß, damit er als Urheber der Welt und ihrer verschiedenen Erscheinungen gedacht werden könne; es findet auf diesem Wege der positive, analoge

Begriff von Gott seine Entwickelung; die Eigenschaften der Weisheit, Güte, Schönheit u. s. w. werden ihm der Analogie nach zugeschrieben, insofern sich diese Eigenschaften in der endlichen Welt offenbaren und Gott, ohne in ihrem Besitze zu sein, nicht als ihr Schöpfer begriffen werden kann. In den Geschöpfen nun, nach deren Aehnlichkeit Gott hier gedacht wird, findet sich überall dem Positiven immer etwas Negatives, dem Vollkommenen immer etwas Unvollkommenes beigemischt. Dieses Unvollkommene in den Geschöpfen bezieht sich einerseits auf die allgemeine Form, oder auf den allgemeinen Charakter des endlichen Seins, es sind Unvollkommenheiten, welche dem endlichen Sein als solchem wesentlich sind, z. B. die Veränderlichkeit, Zeitlichkeit, Räumlichkeit, Bedingtheit u. s. w.; anderseits aber sind es Unvollkommenheiten, welche der einen endlichen Seinsform in Vergleich mit einer höhern inhäriren; das bewußtlose Sein z. B. ist im Vergleich mit dem bewußten geistigen Sein etwas Unvollkommenes, und beide Seinsformen können in einem und demselben einfachen Subjecte nicht miteinander zusammen bestehen; das einfache bewußte Wesen kann nicht zugleich formaliter ein bewußtloses sein, es kann nicht zugleich das Sein, die Vollkommenheit des letzteren formaliter, sondern nur in sensu eminenti in sich enthalten, insofern es nämlich in höherer Weise ein Sein ist; eben so ist z. B. das Erkennen durch Schluß in Vergleich mit einem Erkennen durch unmittelbare geistige Anschauung etwas Unvollkommenes, und wer das Letztere besitzt, das Erkennen der Wahrheit durch unmittelbare Anschauung, der braucht das Erstere, das Erkennen durch Schluß, nicht zu besitzen; er besitzt es vielmehr einschließlich schon in sensu eminenti, in seinem höheren Vermögen auf eine viel vollkommnere Weise. Diese Unvollkommenheiten und Beschränktheiten der ersten wie der zweiten Art können und dürfen nun dem göttlichen Wesen in keiner Weise beigelegt werden, eben weil sie durch die Idee der Unendlichkeit und unendlichen Vollkommenheit Gottes ausgeschlossen werden. Die Beschränktheiten der ersteren Art, welche sich auf den allgemeinen Charakter des Endlichen beziehen, z. B. Veränderlichkeit, sind absolut in Gott zu negiren und sie können Gott auch nicht der Aehnlichkeit nach beigelegt werden, weil es davon keine Aehnlichkeit gibt, und weil auch die bloße Aehnlichkeit schon die göttliche Unendlichkeit nicht bestehen läßt. Was jedoch die Unvollkommenheiten der zweiten Art betrifft, welche sich auf die positive Wesenheit

der einzelnen Weltsubstanzen in ihrem Verhältnisse zu einander beziehen, welche sich nur im Vergleiche mit höheren Vollkommenheiten als Unvollkommenheiten charakterisiren, so findet und kann in Hinsicht derselben nur eine gewisse Ausschließung stattfinden. Nach unserem nothwendigen Denken ist nämlich das Geschaffene als Wirkung dem göttlichen Wesen als Ursache nothwendig ähnlich, und jedes endliche Wesen ist daher in gewisser Hinsicht ein Bild Gottes; es offenbart irgend etwas von der göttlichen Vollkommenheit und ist an sich selbst in seiner Art vollkommen. Alle jene endlichen Realitäten und Vollkommenheiten also, welche in Beziehung auf höhere Realitäten als Beschränktheiten sich charakterisiren, und deshalb in einem und demselben einfachen Subjecte nicht mit höheren Realitäten zusammen bestehen können, sind doch immerhin in ihrer Art Vollkommenheiten, und zwar bezeichnen die Scholastiker sie nach dem Vorgange des h. Anselmus als perfectiones secundum quid, oder als perfectiones mixtae im Gegensatze zu den perfectiones simpliciter simplices, welche wie z. B. Weisheit, Gerechtigkeit u. s. w. in ihrem Begriffe gar keine Unvollkommenheit in sich schließen, weil sie absolut besser sind, als ihr Gegentheil und als jede andere Vollkommenheit, womit sie in demselben Subjecte nicht zusammen bestehen können. Jene perfectiones mixtae können und dürfen daher allerdings dem göttlichen Wesen der Aehnlichkeit nach zugeschrieben werden, aber doch nicht schlechthin oder formaliter, nicht ihrem eigentlichen Begriffe nach, sondern nur sensu eminenti und virtualiter, d. h. nur insofern Gott sie gewirkt hat und alles das, was sie leisten, durch seine höhere Kraft in einer unendlich höheren Weise und Ordnung leistet und leisten kann[1]). Man kann und darf z. B. Gott nicht, wie der Pantheist gewissermaßen thun darf und hie und da auch wirklich gethan hat, im eigentlichen Sinne als körperliches Wesen, als Thier, Metall, als Vernunft u. s. w. bezeichnen, obschon alle diese Realitäten in ihrer Art etwas Vollkommenes sind, sondern

---

[1]) Cf. Ps. 93, 9.: Qui plantavit aurem, uon audiet? aut qui finxit oculum, non considerat. Isai. 66, 9.: Numquid ego, qui alios parere facio, ipse non pariam, dicit dominus? Si ego, qui generationem caeteris tribuo, sterilis ero? Cf. August. l. 7, de trinit. c. 1. n. 2.: Sine qualitate bonus est, sine quantitate magnus, sine situ praesidens est. De genes. ad litt. l. V. c. 15. n. 33.: Creata omnia meliora sunt, ubi sunt veriora, ubi aeterna et incommutabilia.

man darf Gott alle diese Realitäten nur der Kraft nach zuschreiben, insofern er sie gewirkt hat, und eben das, was sie sind und leisten, auf eine unendlich vollkommene Weise ist und leistet, und ganz mit Recht wurde deshalb auf dem vierten Concilium vom Lateran die Behauptung des Amalrich, daß die Kreaturen Momente des göttlichen Wesens bildeten und daß Gott demnach in Wahrheit Löwe, Stein u. s. w. genannt werden dürfe, als eine unsinnige verworfen. Die absoluten Vollkommenheiten dagegen, die perfectiones simpliciter simplices, wie z. B. Weisheit, Güte, werden Gott der Aehnlichkeit nach formaliter, in ihrem eigentlichen Sinne und Begriffe zugeschrieben; denn es sind dieses Vollkommenheiten schlechthin, welche durch keine höhere Vollkommenheit ausgeschlossen werden und welche Gott vermöge seines realen Verhältnisses zur Welt nothwendig besitzen muß [1]). Damit nun nicht durch Anwendung der via causalitatis das Unvollkommene der Geschöpfe, sondern nur das Vollkommene derselben der Kraft und Aehnlichkeit nach auf Gott übertragen werde, damit ihm insbesondere nicht die perfectiones mixtae, sondern nur die perfectiones absolutae formaliter zugeschrieben werden, dazu dienen insbesondere die beiden Methoden der Verneinung und der Steigerung. Durch die Methode der Verneinung werden nämlich zunächst und 1) die allgemeinen und wesentlichen Unvollkommenheiten des Endlichen in Gott negirt, und die entgegengesetzte absolute Vollkommenheit wird nach der via eminentiae in Gott gesetzt. Die Eigenschaften, welche sich hier ergeben, beziehen sich auf die allgemeine Form des göttlichen Wesens in seinem Gegensatze zum Endlichen und in seinem qualitativen Unterschiede von demselben; es sind diejenigen Eigenschaften, wodurch Gott das Absolute und Nichtendliche ist, z. B. die Eigenschaft der Unveränderlichkeit, der Unermeßlichkeit u. s. w.; man bezeichnet diese Eigenschaften, obgleich sie ihrem Gehalte nach allerdings zugleich affirmiren und positiv sind, doch im theologischen Sprach-

---

[1]) Die h. Schrift nennt Gott in abstracter Weise die Weisheit, Gerechtigkeit u. s. w., dadurch andeutend, daß jene Vollkommenheiten Gott nicht bloß accidentaliter, sondern in wesenhafter Weise zukommen. Cf. Prov. 8, 14.: Meum est consilium et aequitas, mea est fortitudo. Per me reges regnant et legum conditores iusta decernunt. Ioann. 14, 6.: Ego sum via et veritas et vita. Cf. August. de trin. l. VI. c. 4.: Deo hoc est esse, quod est fortem esse, aut iustum esse, aut sapientem esse, aut siquid de illa simplici multiplicitate aut multiplici simplicitate dixeris, quo substantia eius significetur.

gebrauche gewöhnlich als negative Eigenschaften, weil sie negativ ausgedrückt werden, und ihr Gehalt von uns nur negativ erfaßt werden kann.

Dann wird weiterhin 2) durch die Methode der Verneinung aller Gegensatz, alles relativ Unvollkommene, was am endlichen Sein haftet, und was sich selbst auf endlichem Gebiete schon im Vergleiche mit höheren Vollkommenheiten als Unvollkommenheit charakterisirt, in Gott negirt, die sogenannten perfectiones mixtae werden ihrem formalen Begriffe nach Gott abgesprochen, und endlich 3) werden durch Anwendung dieser Methode in Verbindung mit der Methode der Steigerung (via eminentiae) die sogenannten perfectiones absolutae, welche nach der via causalitatis formaliter in Gott sind und sein müssen, der bloßen Analogie nach und zwar als unendliche, schrankenlose in Gott gedacht und gesetzt; diese Steigerung und Entschränkung wird ausgedrückt durch die Vorsylbe „All", welche wir den göttlichen Eigenschaftsbestimmungen vorsetzen; diese Entschränkungssylbe soll anzeigen, daß wir die göttliche Vollkommenheit nicht vollkommen ausdrücken und erschöpfend darstellen können, und daß überhaupt jene Vollkommenheiten nicht so, wie sie auch zum Theile den Kreaturen innewohnen, sondern nur der Analogie nach zu schlechthinnigen gesteigert, auf Gott zu übertragen sind. Die endliche Vollkommenheit ist eben deshalb, weil sie eine endliche ist, keine göttliche und sie kann auch durch keine Entschränkung und Steigerung zu einer göttlichen erhoben werden. Die menschliche Heiligkeit z. B. wird niemals, so hoch man sie auch steigern möge, zu einer göttlichen, sondern sie bleibt immer eine endliche, wovon die göttliche qualitativ verschieden ist und bleibt, und wir würden so Gott überhaupt zu einer gesteigerten menschlichen Persönlichkeit machen, wenn wir in der Bestimmung des göttlichen Wesens und seiner Eigenschaften nach dem Buchstaben jener Methode verfahren wollten. Der wahre Sinn jener Methode und ihre wesentliche Forderung besteht vielmehr darin, daß man nach ihr die höchsten Vollkommenheiten, welche sich im Gebiete des Endlichen und des endlichen Geistes insbesondere finden und welche nach der Methode der Causalität in Gott gesetzt werden müssen, nur der Analogie nach zu schlechthinnigen gesteigert, auf Gott übertragen solle, und in dieser Auffassung ist jene Methode durchaus richtig und sie dient zur Ergänzung der via causalitatis. Die Entschränkungssylbe „All", welche man nach dieser Methode den

endlichen Vollkommenheiten vorsetzt, um sie zu göttlichen zu erheben, darf und soll nicht anzeigen, daß die endliche Vollkommenheit in einem gesteigerten Grade in Gott vorhanden sei, sondern es soll dadurch vorzugsweise nur ausgedrückt werden, daß sich die der endlichen Vollkommenheit in Gott entsprechende Vollkommenheit vom Menschen nicht vollkommen ausdenken und aussprechen lasse, daß die endliche Vollkommenheit nur ein entferntes Bild davon sei.

Erster Unterabschnitt.

Gottes Wesen an sich.

§ 19.

Begriff der göttlichen Wesenheit.

1. Gott ist, wie die spätere Darstellung zeigen wird, das absolut einfache Wesen, und wenn daher nach dem Wesen Gottes gefragt wird, so soll und darf damit kein realer Unterschied zwischen Gott und dem göttlichen Wesen oder der Gottheit gesetzt nnd behauptet werden. Gott, (die Person Gottes) und das göttliche Wesen, (die Gottheit und deren Eigenschaften, Güte, Weisheit u. s. w.) sind nicht real unterschieden, Gott hat und besitzt die Gottheit, die Größe, Güte, Herrlichkeit u. s. w. nicht als etwas Accidentelles, durch dessen hinzukommenden Besitz er erst Gott d. i. ein Göttliches würde, sie ist nicht eine Form, in welcher oder durch welche Gott existirte, sondern Gott ist die Gottheit, die göttliche Wesenheit, die essentia absoluta, und ganz mit Recht wurde daher im 12. Jahrhundert auf dem Concilium zu Rheims (im Jahre 1148) vorzüglich auf Betrieb des h. Bernard die Behauptung des Gilbertus Porretanus, Bischofs von Poitiers, verworfen, welche dahin lautete: divinitatem non esse deum, divinam essentiam esse substantiam, qua deus est, non quae deus sit [1]). Denn diese Behauptung eines realen Unterschiedes zwi-

---

[1]) Ueber die eigentliche Meinung des Gilbertus herrschte schon bei den Zeitgenossen desselben eine große Verschiedenheit der Ansichten. Während seine Vertheidiger seinen Aussprüchen bloß die Ansicht unterlegten, es bestehe in Gott

schen der göttlichen Person und dem göttlichen Wesen versetzt Gott offenbar in das Gebiet der Gegensätze und damit in das Gebiet der Endlichkeit, Gott wäre ein aus zwei Elementen Zusammengesetztes, welches eben deshalb ein höheres vereinigendes Princip voraussetzte und in jedem seiner Elemente und deshalb überhaupt mangelhaft und begränzt wäre. An der realen Einheit der göttlichen Person und des göttlichen Wesens ist demnach durchaus festzuhalten, und nur ein virtueller Unterschied darf zwischen ihnen angenommen werden. Auch mit dem Trinitätsdogma steht diese Behauptung in directem Widerspruche, insofern es nach ihr nicht eine trinitas, sondern eine quaternitas in Gott geben würde. Faßt man daher den Ausdruck „göttliche Wesenheit" im weitesten Sinne, h. h. abstrahirt man von dem virtuellen Unterschiede, der in Gott zwischen den drei Personen und dem göttlichen Wesen vorhanden ist, und versteht man also unter der göttlichen Wesenheit überhaupt das, was realiter Gott in sich selbst ist, so muß man sagen: Gott sei seiner Wesenheit nach das absolut vollkommene, unendliche Sein und Leben, eins in der Natur und dreifach in den Personen [1]).

---

ein virtueller Unterschied zwischen den Personen und dem göttlichen Wesen, so faßten seine Gegner seine Aeußerungen in dem angegebenen häretischen Sinne auf. Nach dem Berichte des Gaufredus, eines Freundes des h. Bernard, lehrte er: Quod divina essentia vel natura, divinitas eius, sapientia, bonitas, magnitudo non est deus, sed est forma, qua est deus . . . . Forma dei divinitas est, qua deus est, et ipsa non est deus; und ganz denselben Sinn legt ihm auch der h. Bernard unter, wenn er ihn mit den Worten bekämpft: Quid est deus? Quo nihil melius cogitari potest. Si approbas, non oportet assentiaris esse aliquid, quo deus sit et quod deus non sit. Hoc enim sine dubio melius. Quomodo non melius deo, si deus non est, quod dat deo, ut sit? At melius illam divinitatem, qua dicunt deum esse, non aliud, quam deum esse fatemur. Non est ergo in deo, nisi deus. Quid? inquiunt; negas, deum habere divinitatem? Non, sed quod habet, hoc est. Negas, divinitate deum esse? Non, sed non alia, quam ipse est. Aut si tu aliam invenisti, adiuvet me trinitas deus, adversus illam tota me contumacia erigo, quaternitas orbem disterminat, non signat deitatem, deus trinitas est, deus trium singula personarum . . . . Multa dicuntur esse in deo, et quidem sane catholiceque, sed multa unum. Alioquin si diversa putemus, non quaternitatem habemus, sed centenitatem. Verbi causa, dicimus magnum, bonum, iustum et innumera talia, sed nisi omnia unum in deo et cum deo consideres, habemus multiplicem deum. Cf. Sermo in Cantica n. 6.

[1]) Cf. Antoine, theologia dogmatica et speculativa Tom. I. pag. 162. ed. Venet. 1821.

2. Die Frage nach der göttlichen Wesenheit als einem besonderen in Gott kann und darf dann weiterhin auch nicht so aufgefaßt und gedeutet werden, als gäbe es in Gott einen wirklichen, actuellen Unterschied zwischen Wesen und Eigenschaften, zwischen Potenz und Erscheinung, zwischen Substanz und Accidenz. Gott in seiner Absolutheit und Unendlichkeit ist vielmehr, wie die spätere Darstellung ebenfalls zeigen wird, das absolut einfache Wesen, und die essentia divina deshalb nicht realiter verschieden von seinen Eigenschaften; Gott ist und hat Alles, was er ist und hat, durchaus wesenhaft (essentialiter) und es gibt in ihm nichts Potenzielles, nicht Wesen und Erscheinung (Eigenschaft), kein Früher und Später, kein Ursächliches und Gewirktes als real getrennte Momente; Gott ist z. B. nicht weise und er nimmt nicht Theil an der Weisheit, er hat nicht Weisheit als eine besondere Eigenschaft, als etwas Accidentelles, welches seinem zunächst bloß potenziellen Wesen hinzugekommen und wodurch dasselbe vollendet würde, sondern er ist die Weisheit, sein Wesen ist Weisheit Heiligkeit, u. s. w. Die Frage nach der göttlichen Wesenheit ist daher auch nicht im physischen Sinne zu verstehen, oder es ist nicht die physische Wesenheit, wonach hier als nach einem Besonderen in Gott gefragt wird. Diese Frage nach der physischen Wesenheit eines Dinges als einem besonderen hat überhaupt nur auf dem endlichen physischen Gebiete Sinn und Bedeutung, wo eben Alles in den Gegensätzen von Substanz und Accidenz, Potenz und Erscheinung ist und besteht. In Beziehung auf Gott erscheint jene Frage aber als sinnlos, insofern hier jener Gegensatz nicht vorhanden, und sein physisches Wesen nicht als ein besonderes, etwa von seinen Eigenschaften real verschieden und unterschieden ist. Die physische Wesenheit Gottes ist vielmehr die ganze Fülle der göttlichen Eigenschaften, ihre ganze Mannigfaltigkeit in ihrer wesenhaften Einheit, seine absolut vollkommene Natur selbst, und in eben dieser Weise muß die göttliche Wesenheit definirt werden, wenn man dieselbe mit Rücksicht auf den virtuellen Unterschied, der in Gott zwischen Person und Wesen besteht, definiren will (essentia dei est cumulus omnium perfectionum infinitarum).

3. Die Frage nach der göttlichen Wesenheit als einem Besonderen in Gott ist daher, wenn sie anders noch einen Sinn haben soll, nur im metaphysischen Sinne zu verstehen, oder es kann hier nur nach der

metaphysischen Wesenheit Gottes gefragt werden. Unter metaphysischer Wesenheit Gottes (essentia metaphysica) versteht man nämlich nicht ein von den Personen oder Eigenschaften real Verschiedenes, sondern dasjenige, was von uns zuerst in Gott gedacht wird, was Gott so eigenthümlich ist, daß er dadurch von allem Andern sich scharf und bestimmt unterscheidet, welches alle übrigen göttlichen Vollkommenheiten in gleicher Weise afficirt und woraus dieselben, wie aus gemeinsamer Wurzel und Quelle, für unser Denken gleichsam hervorgehen. Alle göttlichen Eigenschaften bilden eine wesenhafte Einheit, aber sie sind virtuell von einander verschieden, es sind besondere Momente der Gottesidee und sie haben nicht eine bloß subjective, sondern auch eine objective Bedeutung; zugleich stehen sie für unser Denken zu einander in einem gewissen Verhältnisse der Ordnung, wonach die eine Eigenschaft früher von uns erkannt wird, als die andere, wonach die Erkenntniß der einen die Erkenntniß der anderen bedingt; das göttliche Sein denken wir z. B. früher, als die göttliche Intellectualität, das göttliche Erkennen hat die göttliche Existenz zu seiner Voraussetzung und zu seinem Objecte. Die Einsicht in dieses innere Verhältniß der göttlichen Eigenschaften zu einander bedingt für uns die klare systematische Entwickelung der göttlichen Eigenschaften, und insofern hat die Frage nach der essentia metaphysica in Gott, nach dem gradus constitutivus in Gott, nach seiner ersten Grundeigenschaft wenigstens eine subjective wissenschaftliche Bedeutung. In ihrer Entität und der Zeit nach stehen die göttlichen Eigenschaften in keinem Verhältnisse der Unterordung zu einander, wohl aber dem Begriffe nach, für unser Denken, ratione, *κατ' 'επινοιαν*, und insofern ist jene Frage keine ganz eitle. Sie wurde deshalb auch schon von den Scholastikern aufgeworfen, aber von ihnen, so wie von den spätern Theologen auf verschiedene Weise auch beantwortet. Bald wird die metaphysische Wesenheit Gottes nicht in irgend eine besondere göttliche Vollkommenheit, sondern in den ganzen Complexus derselben gesetzt, bald wird sie in der absoluten göttlichen Intelligenz, und zwar entweder in der actuellen oder in der radikalen gefunden. Die gewöhnliche und am meisten unter den ältern und neuern Theologen gangbare Ansicht ist aber die, daß die göttliche Wesenheit, das Primitive und Specifische in Gott zunächst in der Aseität, in dem Sein durch und aus sich selbst, in seinem absoluten und absolut vollkommenen Sein bestehe. Es fragt sich daher, welche von die-

sen verschiedenen Ansichten vom Standpunkte der Offenbarung aus die richtige ist.

§ 20.

Gott seinem Wesen nach die absolute Aseität.

1. Die Frage nach der metaphysischen Wesenheit Gottes, d. h. die Frage nach dem eigentlich Specifischen, wodurch sich Gott von Allem, was nicht er selbst ist, unterscheidet, und woraus alle übrigen göttlichen Vollkommenheiten, wie aus ihrer Wurzel, hervorgehen, ist ganz mit der Frage identisch, ob es von Gott einen charakteristischen Namen gebe, ob ein eigentlicher Begriff von Gott möglich sei? Denn eben der Name, der Begriff enthält in sich immer nur das Charakteristische, was den Gegenstand, der dadurch bezeichnet wird, von allem Anderen unterscheidet, und wir haben daher, um die göttliche Wesenheit zu bestimmen, zunächst die Namen und Begriffe zu berücksichtigen, wodurch die h. Schrift das göttliche Wesen bezeichnet und ausdrückt. Dieser göttlichen Namen werden in der heil. Schrift sehr viele und mannigfaltige angeführt, und eben diese Verschiedenheit und Mannigfaltigkeit der Namen ist schon ein Beweis dafür, daß sie für sich allein schwerlich zu einer bestimmten Vorstellung von der göttlichen Wesenheit führen werden. Das A. T. bezeichnet Gott 1) als אֵל (von אוּל stark sein) der Starke, ὁ ἰσχυρος, 2) als שַׁדַּי (von שָׁדַד stark sein) oder als אֵל שַׁדַּי, der Mächtige, ὁ παντοκρατωρ, der in sich selber gründet und der Grund von allem Andern ist (1. Mos. 17, 1., 35, 11.), 3) als אֱלֹהִים (von אָלַה verehren) der Gegenstand der Verehrung und Anbetung, der Verehrungswürdige (1. Mos. 20, 13., 35, 7.), 4) als אַדֹנָי (von דִּין richten) der Richter, der Herr, der Inhaber aller Gewalt und Herrlichkeit, der in seiner Majestät sich selbst genügt und dem alle Kreaturen ihre Huldigung darbringen (1. Mos. 20, 4.), endlich 5) als יְהוָה, als das Sein (το ὀν, ὀντως ὀν), als den wahrhaft Seienden, welcher den Grund seines Seins in sich selbst hat und worin zugleich alles andere Sein gründet und urständet. Dieser letztere Name Jehovah wird im A. T. ausschließlich dem wah-

ren Gott, der sich den Vätern geoffenbart hat, beigelegt, während die übrigen Namen auch wohl den falschen Göttern, den diis fictitiis (הֶבְלִים, אֱלִילִים) eingeräumt werden. In der neutestamentlichen Offenbarung kehren jene alttestamentalischen Benennungen theilweise wieder, sie bezeichnet Gott z. B. als *κυριος*, *δεσποτης*, gewöhnlich aber schlechthin als *θεος*, als den alles Durchschauenden (von *θεω*, sehen) oder (von *θεω*, laufen) als den mit seiner Allgegenwart alles Durchdringenden.

Betrachten wir diese göttlichen Namen, so ist sofort einleuchtend, daß sie uns, eben weil derselben so verschiedene und mannigfaltige sind, für sich allein über die göttliche Wesenheit als solche keinen Aufschluß geben; sie geben uns weder den Begriff von Gott, wie er an sich ist, noch wie er der Analogie nach ist, sie drücken nur einzelne Bestimmungen des göttlichen Wesens aus, ohne aber mit Bestimmtheit anzugeben, daß in dem Einen oder Anderen das Specifische und Primitive in Gott, das göttliche Wesen selbst als solches gesucht werden müsse. Insofern nun die biblischen Namen Gottes zu keinem bestimmten Resultate hinführen, insofern ist in dieser Hinsicht überhaupt wohl aus der h. Schrift selbst schwerlich unmittelbar eine bestimmte Ansicht zu ermitteln und wir sind daher zunächst vorzugsweise an die eigene Reflexion verwiesen. Um nun auf diesem Wege die göttliche Wesenheit zu erforschen, haben wir vorzüglich auf Zweierlei unsere Aufmerksamkeit hinzuwenden, nämlich einmal und zunächst auf dasjenige in Gott, wodurch wir ihn von allem Geschaffenen und Endlichen unterscheiden, und dann zweitens auf das Gemeinsame in allen göttlichen Eigenschaften und Vollkommenheiten. Dieses Unterscheidende und Gemeinsame gibt den eigentlichen Begriff von Gott, und eben nur darin kann die göttliche Wesenheit bestehen.

2. Fragen wir nun nach dem Unterscheidenden und Gemeinsamen in den göttlichen Wesensbestimmungen, so bringen uns dasselbe vorzüglich zwei Begriffe zur Anschauung, welche im Grunde nur zwei verschiedene Seiten einer und derselben Idee in sich ausdrücken: nämlich der Begriff des Unendlichen oder Allervollkommensten und der Begriff des nothwendigen, durch sich selbst seienden Wesens oder der Begriff der Aseität. In der Welt ist alles beschränkt und endlich; es ist dieses, nicht aber jenes, es ist vergänglich, unvollkommen, es schwebt

zwischen dem Sein und Nichtsein, ist mit dem Nichtsein gleichsam behaftet. Gott dagegen ist reines, unendliches Sein, ohne irgend einen Mangel und ohne Schranke, ohne Gegensatz und Unvollkommenheit, das absolut vollkommene Sein und Leben, und eben diese absolute Schrankenlosigkeit und Vollkommenheit im Sein ist das Gemeinsame in allen göttlichen Vollkommenheiten und Eigenschaften, sie ist es, welche auch den relativen Eigenschaften den Charakter der Absolutheit aufprägt. In der Welt ist ferner alles bedingt, abhängig, zufällig; es ist durch ein Anderes und würde ohne dasselbe nicht sein; es könnte an sich auch nicht sein, es ist geworden und es besteht nicht in seinem eigenen Grunde, es ist nicht Wirkendes und Gewirktes zugleich als Einheit, sondern schlechthin nur Gewirktes, das Sein, Dasein, Existenz ist nicht sein Wesen selbst, sondern davon verschieden. Gott dagegen ist in seinem Sein absolut unabhängig, er hat keine Ursache über sich, sondern er steht rein und absolut in sich selbst, er ist durch und aus sich selbst, er ist ein absolut nothwendiges Sein nnd er könnte nicht auch nicht sein, das Sein ist vielmehr sein Wesen, seine Natur und beides ist in ihm eins und dasselbe. Bei den endlichen Dingen ist nach dem h. Thomas [1]) das Sein, wodurch die Dinge existiren, verschieden von der Essenz, wodurch sie in bestimmter Form und Qualität als dieses und jenes erscheinen, das Sein ist der Grund ihrer Existenz, die Essenz aber begründet das Was und Wie in derselben. In Gott, dem absoluten Wesen fallen aber beide nothwendig in einander; das Sein schlechthin ist die Essenz des göttlichen Wesens, insofern in Gott dadurch, daß er ist, auch unmittelbar gegeben ist, was er ist; bestände ein Unterschied, so wäre Gott ein abhängiges Wesen. Gott ist daher das sich selbst setzende, in sich selbst ruhende Sein, (causa sui) und eben deshalb die absolute Fülle des Seins, von dem alles andere Sein ausgegangen, welches alles andere Sein unter sich hat und insofern ein überseiendes ist. Das Sein und das ursächliche Princip, wodurch es begründet wird, fallen nicht außer, sondern absolut in einander; das Eine ist das Andere und dieses reine Sein ist actu und der Act ist seiend [2]).

---

[1]) Summa P. I. q. 3. art. 4.

[2]) Wenn Gott als der Grund seiner selbst, als das sich selbst setzende Wesen bezeichnet wird, so versteht es sich ganz von selbst, daß dieses nicht in dem Sinne verstanden werden dürfe, als gelange Gott in einem realen Prozesse fort-

Das Charakteristische und Unterscheidende in Gott besteht demnach darin, daß er das unendliche, absolute rein in sich selbst stehende Sein und Leben, daß er die absolute Aseität (aseitas, *αὐτουσια*), das sich selbst setzende Wesen, die unendliche Position seiner selbst ist. Durch diese Aseität unterscheidet sich Gott qualitativ von Allem, was nicht er selbst ist, von allem Nichtgöttlichen und Endlichen, während er andere Eigenschaften z. B. die Intellectualität mit den Kreaturen gewissermaßen theilt; sie ist das Erste und Ursprüngliche, was wir in Gott uns denken, und die jede besondere Vollkommenheit Gottes zu einer wahrhaft göttlichen macht, und mit Recht setzen wir daher die metaphysische Wesenheit Gottes darin, daß er die absolute Aseität, das absolut vollkommene, nothwendige, unabhängige Sein ist. Durch diese Idee der Aseität denkt die Vernunft Gott, sobald sie ihn denkt, sie vermag aber diese Idee in keiner Weise auszudenken und positiv auszusprechen, es ist gleichsam der Abgrund des göttlichen Lebens, in welcher der kreatürliche Geist mit blödem Auge hineinblicken kann, den er aber nicht zu ergründen im Stande ist.

3. So wie die Vernunft dem göttlichen Wesen jenes Prädicat beilegt, so bezeichnet auch die h. Schrift überall in zahlreichen Stellen Gott als die absolute Aseität; sie bedient sich nur, insofern das gött-

---

während zur Existenz und als sei der Grund in Gott real verschieden von Gott, der da ist und lebt; der göttliche Grund ist nicht etwa das Nichts, die bloße Potenzialität und Möglichkeit im Sinne Hegels, noch auch die blinde, dunkle Natur, woraus Jacob Böhme und Schelling Gott und Welt sich entwickeln lassen, der göttliche Grund setzt und producirt nicht ein reales Etwas, sondern er ist setzend und gesetzt in absoluter, ungeschiedener Einheit, und darum nicht gesetzt, wie die endlichen Dinge es sind. Es soll dadurch vorzugsweise nur ausgedrückt werden, daß Gottes Sein nicht auf einem dunkelen, ihm selbst verschlossenen Grunde ruhe, daß vielmehr sein wirksames Denken und Wollen zugleich wesenhaftes Sein sei. Während jene pantheistischen Auffassungen durchaus absurd sind, so schließt dagegen dieser letztere Gedanke einen tiefen Sinn in sich, der jedoch von uns nicht ausgedacht werden kann. Cf. Anselmi Monolog. c. 9.: Sic enim est ex se et per se, nt nullo modo est alia essentia, quae est per se et ex se, et alia, per quam et ex qua est. Quidquid autem ex aliquo vel per aliquid incipit esse, non est omnino idem illi, ex quo vel per quod incipit esse. Summa igitur natura non incoepit per se, nec ex se, nec per aliud, nec ex alio, nec per nihil, nec ex nihilo habet principium: nullo modo habet principium.

liche Sein kein todtes, sondern ein lebendiges ist, statt des Ausdruckes Sein des Wortes Leben; sie nennt ihn einmal und zunächst 1) den absolut Lebenden, das absolute Leben, das Urleben, das Leben κατ' ἐξοχην; er hat nicht Leben, sondern ist das Leben. Unstreitig will die h. Schrift Gott eben dadurch, daß sie ihn das Leben κατ' ἐξοχην nennt, von dem geschöpflichen Sein und Leben unterscheiden, und sie bezeichnet mithin das göttliche Sein und Leben in jenem Ausdrucke als ein von dem geschöpflichen Sein qualitativ verschiedenes, also als ein Sein und Leben durch und aus sich selbst. Denn hätte Gott nach der Ansicht der h. Schrift nicht ein solches Leben durch und aus sich, so wäre nicht abzusehen, wie die h. Schrift ihn im Gegensatze zum Sein und Leben der Welt das Leben schlechthin nennen könnte[1]). Die h. Schrift sagt ferner 2) ganz ausdrücklich, daß Gott das Leben, also das Sein nicht als ein empfangenes und verliehenes besitze, sondern daß er es in sich selbst, d. h. durch und aus sich selber habe (Joh. 5, 26.).

Weiterhin 3) liegt denn auch die Aseität Gottes in allen jenen zahlreichen Stellen der h. Schrift ausgesprochen, worin Gott der ewig Lebende, der Erste und der Letzte u. s. w. genannt wird, worin gesagt wird, daß er allein Unsterblichkeit habe (Jes. 41, 4., 48, 12., Apoc. 1, 8.). Denn ist Gott der Erste, so war er vor allem Andern, und er kann also nicht durch ein Anderes sein, folglich nicht einem Entstehen und Werden sein Dasein verdanken, sondern er muß durch sich selbst, Gründendes und Begründetes als Einheit, schlechthin seine eigene That sein; er ist der nicht Gewordene, der Ewige, und darum der durch sich selber Seiende. Endlich liegt denn auch die göttliche Aseität 4) in der berühmten Stelle (2. Mos. 3, 14.) wenigstens nach der wahrscheinlichsten Deutung ausgesprochen. Moses antwortet in dieser Stelle Gott auf den Befehl, zu den Israeliten zu gehen und ihnen ihre bevorstehende Befreiung aus Aegypten anzukündigen, also: „Siehe, wenn ich zu den Kindern Israels komme und spreche zu ihnen, der

---

[1]) Cf. Deut. 5, 26.: Quid est omnis caro, ut audiat vocem dei viventis. Num. 14, 28.: Vivo ego, ait dominus. Jerem. 10, 10.: Dominus autem deus verus est; ipse deus vivens et rex sempiternus. Cf. Ies. 43, 10.: Ps. 113, 4—7. Ezech. 5, 11. Math. 16, 16.: Tu es Christus filius dei vivi. Act. 14, 14. 17, 25. I. Thess. 1, 9.

Gott euerer Väter hat mich zu euch gesandt, und wenn sie mich fragen, was ist sein Name, was soll ich ihnen sagen? Gott sprach zu Moses: also sollst du zu den Kindern Israels sagen: „Ich bin, der ich bin, hat mich zu euch gesandt.“ Moses äußert hier in Beziehung auf seine Sendung zu den Israeliten die Bedenklichkeit, daß er nicht wissen werde, mit welchem Namen er Gott nennen solle, wenn man ihn etwa fragen werde, von welchem Gott unter der großen Menge der in Aegypten verehrten Landesgötter er gesandt sei; Gott nennt sich da אֶהְיֶה אֲשֶׁר אֶהְיֶה, ero, qui ero, was die Vulgata richtig durch sum qui sum, und die Septuaginta ἐγω εἰμι ὁ ὢν übersetzt, insofern der Hebräer häufig das Futurum für das Praesens gebraucht. Was nun den Sinn dieses Ausdrucks „Ich bin der Seiende“ betrifft, so finden die meisten ältern und neuern Exegeten die göttliche Aseität darin ausgesprochen, und sie erklären es: ich bin der Seiende, das absolute Sein, die Fülle, Totalität und Universalität des Seins, von dem alles Sein ausgegangen, das Sein schlechthin, und so kannst du mich nennen, wenn die Israeliten nach meinem Namen dich fragen; einen eigentlichen Namen habe ich nicht, und als das absolute Sein bedarf ich eines solchen nicht; denn als absolutes Sein bin ich von allem endlichen Sein, das sein und nicht sein kann, verschieden, habe nichts gemein mit demselben und kann damit nicht verwechselt werden (Job. 23, 13., Ps. 38, 6.). Andere Exegeten erklären jenen Ausdruck durch immutabilis, qui semper est idem, und einige derselben beziehen dieses dann auf die Unveränderlichkeit Gottes in seinen Verheißungen, so daß der Sinn wäre: der Gott eurer Väter, der in seinen Verheißungen treu ist, hat mich zu eurer Befreiung gesandt, ihm vertraut; andere Exegeten beziehen es aber auf das ewige unveränderliche Sein und Wesen Gottes, so daß also mittelbar wieder die Aseität Gottes darin ausgedrückt wäre. Unter diesen verschiedenen Deutungen hat die erstere die Autorität der meisten ältern jüdischen und kirchlichen Interpreten für sich, und der eigenthümliche Umstand, daß Moses nach einem Namen Gottes fragt, scheint für diese Deutung zu sprechen.

4. Mit der Lehre der Offenbarung steht die Lehre der Väter in vollkommener Uebereinstimmung. Sämmtliche Kirchenväter bezeichnen

Gott als das Sein durch und aus sich selber [1]), und darum als das allein wahre und eigentliche Sein; alles endliche Sein, obschon ein wirkliches Sein, schwebt doch zwischen dem Sein und Nichtsein, und es würde in Nichts versinken, wenn es sich von dem absoluten Sein, durch dessen Kraft es entstanden ist und fortwährend getragen wird, loszureißen vermöchte. „Und ich schaute, sagt der h. Augustin [2]), auf die Dinge unter dir und sah, daß sie weder gänzlich wären, noch gänzlich nicht wären; daß sie zwar wären, weil sie von dir, aber nicht wären, weil sie nicht sind, was du bist."

5. Daß nun das metaphysische Wesen Gottes in seinem absoluten Sein zu setzen sei, das unterliegt vom Standpuncte der Reflexion, wie zum Theile schon gezeigt ist, gar keinem Zweifel. Alle die einzelnen Momente, welche die metaphysische Wesenheit nach ihrem eigenthümlichen Begriffe charakterisiren, charakterisiren auch die göttliche

---

[1]) Cf. Iustin. Exhort. ad Graecos: Deus opus esse non duxit, ut se aliquo nomine designaret, unus et solus existens. Hilar. de trinit. l. I. Admiratus sum plane tam absolutam de deo significationem, quae naturae divinae incomprehensibilem cognitionem, aptissimo ad intelligentiam humanam sermone, loqueretur. Non enim aliud magis proprium deo, quam esse intelligitur. Ambros. in Ps. XLIII. Cognoscens mentem eius, deus non respondet nomen, sed negotium: hoc est, rem expressit non, appellationem, dicens: Ego sum, qui sum, quia nihil tam proprium deo, quam semper esse. August. in Ps. CXXIV. Tanquam solus sit, dixit: Ego sum, qui sum . . . . ipsum esse vocari respondet, et tanquam hoc esset ei nomen, hoc dices eis, inquit, qui est, misit me. Hieron. in c. III. Ephist. Loquitur in Exodo dominus: Ego sum, qui sum, et haec dices filiis Israel, qui est, misit me ad vos . . . . Numquid solus deus erat, et caetera non erant? Et quando nomen commune substantiae sibi proprium vindicat deus? Illa, ut diximus, causa, quia caetera, ut sint, dei sumpsere beneficio, deus vero, qui semper est, nec habet aliunde principium, et ipse sui origo est suaeque causa substantiae, non potest intelligi, aliunde habere, quod subsistit.

[2]) Cf. Confess. VII. c. 11. IV. c. 10. cf. Hieron. Epist. 56. ad Damas. n. 14. Una est dei et sola natura, quae vera est; id enim, quod subsistit, non habet aliunde. sed suum est . . . . Deus solus est, qui est aeternus, hoc est, qui exordium non habet, essentiae nomen vere tenet, idcirco et ad Moisen de rubro loquitur: Ego sum, qui sum. Cf. August. in Ioann. Evang. tract. 33. Ecce, nomen est incommutabilitatis. Omnia enim, quae mutantur, desinunt esse, quod erant et incipiunt non esse, quod erant. Esse verum, esse sincerum, esse germanum non habet, nisi qui non mutatur.

Aseität und finden darauf ihre Anwendung. Denn einmal ist die Aseität etwas in Gott, was ihm durchaus innerlich ist, das Sein durch sich ist sein Wesen, seine Natur; sie ist dasjenige in Gott, was nothwendig zuerst in ihm gedacht wird, und ohne welches alles Andere nicht gedacht werden kann. Durch die Aseität unterscheidet sich Gott ferner auf das Bestimmteste von Allem, was nicht Gott ist, von allem Kreatürlichen, und es ist nichts in Gott, was ihn mehr von der Kreatur unterscheidet; die Kreatur hat das Sein von Gott empfangen, während er es durch und in sich selbst hat; an allem Andern, was Gott ist, z. B. Erkennen und Willen, participirt gewissermaßen die Kreatur, aber von dem absoluten Sein ist auch nichts Analoges in der Kreatur vorhanden. Endlich stehen auch alle übrigen göttlichen Vollkommenheiten zu der Aseität in der innigsten Beziehung, sie afficirt alle übrigen göttlichen Vollkommenheiten und ist in ihnen gesetzt, so daß Gott als die absolute Aseität eben deshalb auch die Heiligkeit, Allwissenheit u. s. w. von und durch sich selbst ist; zugleich sind mit der Aseität alle übrigen Vollkommenheiten Gottes für unser Denken unmittelbar und nothwendig gegeben, das Ursein gibt sich als die Wurzel und als den Inbegriff aller göttlichen Attribute zu erkennen; denn als das absolute Sein ist Gott auch das unendliche, höchste Sein, die Fülle des Seins und als solches das absolut vollkommene, schrankenlose Sein, der absolut vollkommene Geist, der Inbegriff aller Vollkommenheit und der absolute Maßstab derselben. Die Aseität ist also wirklich das Specifische und Charakteristische in Gott, und wenn daher auch die göttlichen Attribute, wie sie an sich in Gott selbst sind, gleich ursprünglich, weil realiter Gott selbst sind, so besteht ein gewisses Verhältniß der Ordnung doch für unser Denken, und in dieser Beziehung erscheint die Aseität als die Grundeigenschaft, als die Eigenschaft der Eigenschaften, und wir finden daher seine metaphysische Wesenheit mit Recht in seinem absoluten Sein und Leben.

Mit dieser Ansicht von der metaphysischen Wesenheit Gottes steht denn auch die h. Schrift und die Lehre der Väter in vollkommener Uebereinstimmung, und sie findet darin ihre Bestätigung. Die h. Schrift spricht von der Aseität Gottes niemals, wie von seinen übrigen Eigenschaften, sie legt Gott nirgends die Aseität bei als eine Eigenschaft, welche Gott unter vielen andern hätte, sondern sie bezeichnet ihn z. B. in der Stelle des Exodus absolut und schlechthin als

den Seienden, als das Sein durch und aus sich, sie findet also darin seinen besondern, eigenthümlichen Charakter. In gleicher Weise setzen die h. Väter und die meisten Scholastiker die metaphysische Wesenheit Gottes in seine Aseität [1]), sie begreifen dieselbe als das Tiefste und Geheimnißvollste in Gott, als die Wurzel aller übrigen Vollkommenheiten, als das in allen übrigen Eigenschaften Gesetzte, wodurch ihnen den Charakter der Absolutheit aufgeprägt wird, und sie bezeichnen daher Gott z. B. als die durch sich selbst seiende Weisheit, als die Heiligkeit von und aus sich selber u. s. w. (*αὐτοσοφια*, *αὐτοαγιοτης*) [2]).

§ 21.

Gott der absolute Geist.

1. Wenn die metaphysische Wesenheit Gottes nach der gegebenen Darstellung zunächst in seinem Sein durch und aus sich selbst oder darin besteht, daß er das absolut nothwendige Sein ist, welches nicht auch nicht sein kann, so stellt sich doch die göttliche Wesenheit als solche in der Aseität noch nicht in ihrer ganzen Bestimmtheit und Lebendigkeit dar, sondern sie ist näher dahin zu bestimmen, daß sie in der absoluten Geistigkeit Gottes bestehe. Das absolute göttliche Sein ist kein bewußtloses, sich selbst äußerliches Leben, ähnlich dem Leben der physischen Natur, sondern es ist, weil absolutes Sein, zugleich ein sich selbst innerliches, sich selbst besitzendes und be-

---

[1]) Cf. Ioann. Damasc. fid. orth. l. I. c. 12. Ex omnibus nominibus, quae deo tribuuntur, nullum aeque proprium videtur, atque qui est, quem ad modum cum ipsemet Moisi in monte responderet . . . . Dic filiis Israel, qui est, misit me. Nam totum esse velut immensum quoddam ac nullis terminis definitum, essentiae pelagus complexu suo ipse continet. Bernardi consider. l. V. c. 6. Si bonum, si sapientem, si quidquid tale de deo dixeris, in hoc verbo instauratur, quod est, est . . . . Hoc est ei esse, quod haec omnia esse, et si centum talia addas, non recessisti ab esse. Auch die Philosophen des Alterthums bezeichneten das Wesen Gottes vielfach als das durch und aus sich selber Sein. Cf. Aristol. de gen. anim. c. 1. Ens a se ipso est omne. Cf. Petavius de deo I, 6.

[2]) Dionys. Areopag. de divin. nom. c. 2, 12. Chrysost. de prov. I, 7. Athanas. contr. gentes.

herrschendes Leben, es ist geistiges persönliches Leben, ähnlich dem Leben des menschlichen Geistes. Die physische Natur hat nur Sein und Leben, aber kein bewußtes, sich selbst besitzendes; sie offenbart uns ihr Leben auf eine gewaltige, großartige Weise, sie tritt uns in einer unendlichen Mannigfaltigkeit der Bildungen entgegen; allein diese ganze Lebensentwicklung der Natur ist keine freie und bewußte, sie geht nicht von einem sich selbst innerlichen, sich selbst besitzenden Mittelpuncte aus, sondern sie geschieht nach einer außer ihr liegenden Bestimmung, sie entwickelt und verwirklicht nicht selbst ihr Leben, sondern alle Entwicklung in ihr geschieht nach einem Gesetze der Nothwendigkeit, welche für sie selbst eine gegebene ist; sie vermag sich nicht als den beharrlichen Träger ihrer Erscheinungen und Wirkungen zu erfassen, sie hat kein in sich concentrirtes Leben, sondern ihr ganzes Leben und Wirken geht auf in der Production von Gleichbildern, die nicht sie selbst sind. In dem Streben, sich selbst zu erfassen, verliert sie sich. Ihre Lebenswirkungen sind und bleiben ihr nicht immanent, innerlich, sie sind nicht real identisch mit ihr als wirkendem Principe, sondern sie gehen aus ihr real hervor und fallen von ihr ab. Die Natur hat überhaupt nur Sein und Leben, aber sie weiß nicht von ihrem Sein und Leben, sie vermag nicht ihr Sein und Leben in sich festzuhalten, es denkend zu begreifen und zu beherrschen, und dadurch gegen alles andere Sein als ein besonderes für sich bestehendes Sein abzuschließen. In einer ganz andern Weise offenbart sich das geistige Leben, wie der Mensch es in sich trägt. Der Mensch als Geist hat nicht bloßes Leben, sondern er weiß auch von seinem und dem fremden Leben, er vermag sich selbst von einem inneren, ihm gehörigen Principe aus zu erfassen, ohne sich zu verlieren, sich auf sich selbst zu beziehen, und sich dadurch als ein besonderes und beharrliches von allem Andern zu unterscheiden, seine Wirkungen, z. B. seine Ideen, Gedanken sind und bleiben ihm immanent, innerlich, und er weiß von ihnen als ihm gehörigen; er vermag sich selbst in seiner Idee zu erfassen und sich selbst in freier Selbstkraft zu verwirklichen. Kurz, der Mensch als Geist hat Bewußtsein seiner selbst und der von ihm verschiedenen Welt, und zugleich die Macht der Selbstbestimmung, und sein Sein und Leben ist dadurch qualitativ verschieden von dem Sein der Natur. Der Mensch als Geist ist Person, eine Persönlichkeit, Ichheit, und als solche besitzt er ein selbstständiges Fürsichsein, und er hat das vollkommene Bewußtsein und die

vollkommene Macht desselben. Das göttliche Sein und Leben gleicht nun nach unserem nothwendigen Denken, so wie auch nach der Lehre der Offenbarung nicht dem Sein und Leben der Natur, sondern es gleicht dem Sein und Leben des menschlichen Geistes. Das göttliche Sein und Leben ist ein sich selbst innerliches und sich selbst besitzendes Sein; Gott ist der absolure Geist, die absolute Ichheit oder Persönlichkeit, und zwar ist in ihm nicht, wie beim Menschen, unbewußtes und bewußtes Sein zu einer Einheit vereinigt, sondern er ist schlechthin der absolute Geist, sein Sein ist Denken und Wollen, und Denken, Wollen und Sein sind in ihm objectiv und real ungetrennt Eins und dasselbe. Wodurch er das Wesen ist, dadurch ist er auch das Urdenken, das Urbewußtsein, der Urwille, er ist alles dieses uno simplicissimo actu.

Daß nun Gott wirklich der absolute Geist sei, und daß, wenn auch nicht seine metaphysische Wesenheit, aber doch seine positive Natur und Wesenheit überhaupt als absolutes geistiges Leben bezeichnet werden dürfe und müsse, das ist eine Wahrheit, die schon vom philosophischen Standpuncte aus einleuchtet, und zwar ergibt sich die Nothwendigkeit dieser Annahme zunächst 1) schon daraus, daß Gott das absolute Sein, das Sein durch und aus sich selber, das sich selbst setzende Sein (causa sui) ist. So wenig wir auch die göttliche Aseität auszudenken vermögen, so sehr ist es doch, wie es scheint, dem vernünftigen Geiste einleuchtend, daß ein todtes, bewußtloses, unfreies Sein nicht als causa sui als ein absolut in sich selbst ruhendes Sein begriffen werden könne. Das todte, bewußtlose Sein besitzt wesentlich nicht die Selbstmacht des Seins, es erscheint als ein Gedachtes, und weiset so mit Nothwendigkeit auf einen höheren Grund hin, der dasselbe gedacht, durch sein Denken bedingt und ins Dasein gerufen hat. Nur das freie, bewußte Wesen, der Geist kann, so weit hier von Begreifen die Rede sein kann, als causa sui begriffen werden, und der Begriff von Gott als causa sui kann überhaupt für unser Denken nichts anders ausdrücken, als daß in Gott Bewußtsein und Freiheit Princip seines Seins ist, daß Sein, Bewußtsein und Freiheit in ungeschiedener Einheit die Natur, das Wesen Gottes bilden, daß in dieser Beziehung in Gott nichts vorhergeht und nachfolgt. Wäre Gott 2) bewußtloses Sein, so hätte er die endliche Welt niemals in der Zeit erschaffen können, sondern sie wäre nothwendig ewig wie Gott

selbst und von ihm nicht verschieden; denn das bewußtlose Sein und Leben kann die ihm möglichen Wirkungen nicht zurückhalten, sondern es muß dieselben setzen, sobald der volle Grund dazu in ihm vorhanden ist. Gott als das absolute Sein und Leben hat nun aber den Grund zu allen möglichen Wirkungen nothwendig von Ewigkeit her in sich selbst, und wenn er daher ein bewußtloses Leben ist, so mußte er die Welt von Ewigkeit her aus sich heraussetzen; die Welt ist dann ewig und absolut, wie er selbst, das nothwendige Complementum seines Wesens. Alles ist nur die ewige und nothwendige Entwickelung eines dunkeln Naturgrundes in Gott, zeitliche Wirkungen erscheinen als unmöglich und Alles fließt pantheistisch in einander. Insofern nun aber die Welt sich nicht als ewig, sondern als endlich und zeitlich charakterisirt, insofern müssen wir nothwendig, um sie als eine zeitliche Wirkung Gottes, als eine Setzung Gottes nach Außen begreifen zu können, uns Gott denken als ein Wesen, welches den Unterschied zwischen Ich und Nichtich und darin sich selbst wahrhaft erfaßt hat, welches die ihm möglichen Wirkungen setzen und zurückhalten kann, welches mit Freiheit darüber gleichsam einen Beschluß fassen kann, wir müssen ihn also denken als ein Wesen, welches sich selbst besitzt, durchdringt und beherrscht, als ein sich selbst wissendes und frei beherrschendes Wesen, d. h. wir müssen ihn nach der Analogie des menschlichen Geistes denken als den absoluten Geist, der sich von Ewigkeit her selbst verwirklicht hat, der sich in seinen Wirkungen selbst beherrscht und sich bestimmt von Allem unterscheidet, was nicht er selbst ist. Nur als der freie und seiner selbst bewußte Geist kann Gott über seine möglichen Wirkungen, über seine Schöpfungen nach Willkür bestimmen, und nur so gedacht kann er Zeitliches und Endliches schaffen; eine absolute ὕλη ist ganz unfähig dazu, sie ist und wirkt nur so, wie sie einmal ist und wirkt, d. h. sie wirkt gar nicht, sondern ist bloße in sich beschlossene starre Seinskraft.

Zu dieser Idee von Gott als dem absoluten Geiste muß sich jede Philosophie bekennen, welche nicht Pantheismus sein will; und nur der Pantheismus kann und muß die Idee von Gott als dem absoluten Geiste negiren, und er thut es wirklich. Für die pantheistische Vorstellungsweise gibt es keinen wirklichen absoluten Geist, kein wahrhaftes, in den Punkt der Subjectivität und Persönlichkeit concentrirtes, absolutes Wissen und Wollen, sondern indem er Gott nur

unvollkommen in den einzelnen Geistern zum Selbstbewußtsein gelangen läßt, so gibt es für ihn nur eine Vielheit von wissenden und wollenden endlichen Wesen, die zwar zusammen eine Einheit und Totalität, und zwar die göttliche Einheit und Totalität bilden, aber eine Einheit und Totalität, welche nicht selbst wieder Geist und Subject ist. Daß nun diese pantheistische Vorstellungsweise eine absolut falsche und verwerfliche sei, dafür liegen die Gründe in den gegebenen Andeutungen. Die Welt, der Natur wie des Geistes, ist die endliche und zeitliche, und deshalb ein von dem absoluten, göttlichen Sein qualitativ verschiedenes Sein; die Welt ist daher nicht die bloße Erscheinung und Manifestation Gottes, sondern sie ist die Wirkung, Schöpfung Gottes nach Außen, Setzung seines Nichtich und Gott ist nothwendig ein absolut außerweltliches Sein. Damit nun aber Gott dieses sein und als ein solches Sein gedacht werden könne, dazu muß er nothwendig, wie gezeigt ist, als geistiges, seine möglichen Wirkungen beherrschendes Sein gedacht werden, und die pantheistische Auffassungsweise des göttlichen Wesens ist also absolut verwerflich. Gott ist daher nach allem vernünftigen Denken kein bewußtloses Sein, keine blind wirkende natura naturans, kein nach Gesetzen der Nothwendigkeit sich entwickelndes Allgemeine; ein so aufgefaßtes göttliches Wesen können wir nicht von ganzer Seele lieben und zu ihm können wir nicht kindlich beten, wir wenden uns vielmehr mit Angst und Verzweiflung von einem solchen Wesen ab, weil es unser ganzes persönliches Dasein gefährdet und in sich zu verschlingen droht. Gott ist vielmehr Geist, wie wir selbst es sind, ein Gott der Weisheit und Liebe, der uns für und zu sich geschaffen, er ist die absolute Person, das absolute Selbst, und zwar ist Gott dieses negativ dadurch, daß sich sein Selbstbewußtsein ewig durch sich selbst realisirt, ohne durch irgend etwas außer ihm bedingt zu sein, und positiv ist er es dadurch, daß die Bestimmungen seines Seins und Wesens, die er in seinem Selbstbewußtsein als ihm gehörige umfaßt, absolut selbstgegebene, in ihm selbst ruhende sind. Alles in Gott hat ihn selbst, sein bewußtes freies Ich zum Principe und nichts ist in ihm, was für ihn selbst ein Gegebenes, von ihm Unabhängiges wäre. Gott ist nur dadurch die absolute Persönlichkeit, daß er das, was er ist, durch sich selbst, also durch bewußte Selbstbestimmung ist. Daß nun die göttliche Persönlichkeit qualitativ verschieden sei von der Persönlichkeit des endlichen Geistes,

das ist schon aus dem Gesagten einleuchtend, und die nachfolgende Lehre von der göttlichen Persönlichkeit wird diese qualitativen Unterschiede noch schärfer hervorheben.

2. Was nun in dieser Beziehung die Lehre der Offenbarung betrifft, so schildert sie Gott überall als die absolute Geistigkeit; sie beschreibt ihn nicht schlechthin als absolutes Sein, sondern als ein geistiges Sein, dessen Natur Denken ist, nicht als eine blinde Gewalt, welche ohne Maß und Ziel fortwirkt, sondern als einen Gott der Weisheit und Liebe, welcher mit Bewußtsein und Freiheit das Sein der Welt sich gegenüber geordnet hat. Gott ist nach der h. Schrift Geist, weil geistiges, bewußtes Leben aus ihm seinen Ursprung hat, weil der Geist in uns, der sich als bewußte Persönlichkeit charakterisirt, eine Position Gottes ist, oder weil wir, wie die Schöpfungsurkunde sich ausdrückt, unseren Geist aus Gottes Geist empfangen haben. Die h. Schrift nennt Gott geradezu und schlechthin Geist, und zwar faßt sie den menschlichen Geist als Typus des göttlichen Geistes oder des göttlichen Wesens auf; alles, was sie weiterhin von Gott aussagt, sind nur Bestimmungen Gottes als des absoluten Geistes, und sie deutet eben dadurch an, daß die göttliche Natur und Wesenheit als solche als Geist zu denken sei, daß die Geistigkeit in ihm nicht etwas bloß Accidentelles sei, sondern vielmehr seine Natur und sein Wesen ausmache.

Schon das alte Testament stellt Gott überall als Geist, als das absolute Selbst dar, und zwar zunächst 1) in allen jenen Stellen, worin es vom Geiste Gottes, vom רוּחַ יְהוָה redet. Der Geist Gottes ist nach der alttestamentalischen Schilderung das Princip alles Lebens, aller Kraft und Wirksamkeit in den Geschöpfen, im Gebiete des Endlichen, und der Ausdruck, Gott ist Geist, ist demnach allerdings zunächst nur so viel als, Gott ist die absolute Activität, der absolute Grund alles endlichen Seins und Lebens (Genes. 1, 2. 2, 7. Hiob. 33, 4. Ps. 33, 6. 104, 29. Jes. 42, 5.). Weiterhin aber erscheint der Geist Gottes nach der alttestamentalischen Charakteristik als das Princip aller unmittelbar geistigen Kraft und Thätigkeit in der Geister- und Menschenwelt, d. h. alles geistig Schöne, Wahre und Gute, was sich in der Menschenwelt offenbart, das hat

sie aus und durch den Geist Gottes. Der Geist Gottes wird dargestellt als das Princip, welches auf den Menschengeist einfließt, durch ihn wirkt u. s. w., er wird daher geschildert als ein Geist der Weisheit und Einsicht, des Wissens und Erkennens der Wahrheit, als der Geist der Weissagung und des Vorherwissens; der Geist Gottes kommt z. B. über die Propheten, er erregt und begeistert sie. Der Geist Gottes ist also das Princip eines wahrhaft geistigen Schaffens und Wirkens und Gott daher an sich selbst Geist, bewußte geistige Kraft und Thätigkeit. (Num. 11, 18—25. Richt. 3, 10. 1. Sam. 10, 6. 11, 6. 2. Sam. 22. 1—2. Ps. 51, 12—13. Ezechiel 11, 19. 36, 26—27. Jes. 11, 2. 42, 1—6).

Diese ganze alttestamentalische Charakteristik des göttlichen Geistes zeigt nun schon zur Genüge, daß Gott als geistige, bewußte Kraft in der h. Schrift gedacht werde. Die verschiedenen Prädicirungen, welche in Beziehung auf den Geist Gottes gemacht werden, können nur von einem Wesen gelten, welches nicht an eine blinde Nothwendigkeit gekettet ist, sondern welches von sich und von dem, was außer ihm ist, ein bestimmtes Bewußtsein hat, welches erkennt und will und durch sein Erkennen und Wollen alles Andere bedingt und beherrscht. Weiterhin 2) ergibt sich die absolute Geistigkeit und Persönlichkeit des göttlichen Wesens mit aller Klarheit denn auch noch aus jenen alttestamentalischen Stellen, worin Gott sich selbst als Ich bezeichnet und worin überhaupt seine Thätigkeit als eine wahrhaft persönliche geschildert wird[1]).

Was die Lehre des N. T. betrifft, so entwickelt dasselbe von dem Wesen Gottes als einem selbstbewußten und geistigen ganz dieselben Vorstellungen. Mit einer vorzüglichen Klarheit und Bestimmtheit wird diese Wahrheit ausgesprochen in der Stelle bei Joann. 4, 24., worin die Nothwendigkeit einer geistigen Verehrung Gottes begründet wird dadurch, daß gesagt wird, auch Gott sei ein Geist; „Gott ist ein Geist, und die ihn anbeten, müssen ihn anbeten im Geiste und in der Wahrheit." Dieser Ausspruch Christi kommt vor in seinem Gespräch mit der Samariterin am Jakobsbrunnen, und zwar in folgender Verbindung. Die Samariterin legte Christus eine Streitfrage vor,

---

[1]) I. Mos. 15, 7. II. Mos. 3, 14.: Ego, sum, qui sum. 20, 2. Jes. 41, 2. 48, 12.

die damals zwischen den Juden und Samaritern obwaltete, die Streitfrage nämlich, wo man Gott verehren müsse, ob auf dem Berge Garizim oder im Tempel zu Jerusalem, ob also die samaritanische Weise der Gottesverehrung die richtige sei oder die jüdische. Es lag diesem Streite theils bloß ein gegenseitiger Nationalhaß, theils auch wohl die beschränkte, craß materielle Ansicht zu Grunde, als könne Gott an irgend einem Orte besser verehrt werden, als an dem anderen. Christus belehrt nun zunächst die Samariterin, daß die Juden doch wohl vor den Samaritern das Recht haben möchten und wirklich hätten, die äußere Gottesverehrung und also auch den Ort dieser Verehrung zu bestimmen; „denn, sagt er, ihr betet an, was ihr nicht kennet, wir aber beten an, was wir kennen, denn das Heil kommt von den Juden", d. h. dem jüdischen Volke hat sich Gott geoffenbart, er hat dasselbe auf eine besondere Weise ausgezeichnet und durch dasselbe die Kenntniß und Verehrung des Einen wahren Gottes in der Menschheit erhalten. Wenn daher in Beziehung auf den Ort, wo Gott verehrt sein muß, etwas durch einen göttlichen Ausspruch bestimmt ist, so müssen die Juden als Inhaber der göttlichen Offenbarung am besten dieses wissen, und ihr Samariter müßt bei der jüdischen Bestimmung bleiben. Allein dieser ganze Streit, fährt Christus fort, ist nunmehr unwichtig, eine neue, höhere Offenbarungsperiode ist eingetreten und in dieser ist es gleichgültig, wo Gott verehrt wird. Denn es kommt, wie es V. 34 heißt, die Zeit und sie ist schon da, daß die wahrhaften Anbeter den Vater anbeten werden im Geiste und in der Wahrheit; „Gott ist ein Geist, und die ihn anbeten, müssen ihn anbeten im Geiste und in der Wahrheit." Die wahre Anbetung also, welche besteht in einer dem Willen Gottes angemessenen, geistigen Wirksamkeit und in geistiger Würdigkeit, welche ohne Beziehung auf Zeit und Raum sich äußert und im inneren Heiligthum des menschlichen Herzens vollzogen wird, diese Anbetung und ihre Nothwendigkeit wird begründet dadurch, daß auch Gott ein Geist ist; der Mensch soll fortwährend und überall in der Erkenntniß und in dem Bewußtsein Gottes leben und in Liebe mit ihm sich vereinigen, also Gott auf geistige Weise verehren, weil auch Gott ein Geist ist. Dieser Zusatz kann also zunächst keinen anderen Sinn haben, als: auch Gott ist ein geistiges, vernünftiges Wesen, über blinde, bewußtlose Naturnothwendigkeit erhaben, deshalb kann ihm nur eine Anbetung gefallen, die in dem Bewußtsein seiner und in

der Liebe zu ihm ihre Wurzel hat; jede andere, rein körperliche Verehrung, welche nicht aus der geistigen sich erzeugt und die Signatur des Geistes nicht an sich trägt, kann ihm nicht gefallen, weil er Geist ist. Es ist also die bestimmte Lehre des A. T. wie des N. T., daß Gott nach der Analogie des menschlichen Geistes gedacht werden dürfe und müsse als bewußte, geistige Kraft und Wirksamkeit, daß er der absolute Geist sei und daß darin sein Wesen bestehe.

3. Wenn nun so Gott nach der Lehre der h. Schrift als geistige Kraft zu denken ist, so kann man zunächst weiter fragen, ist Gott nicht etwa die Synthese von blinder, unbewußter Kraft und von geistiger Kraft, wie der Mensch dieses ist? Im Menschen ist beides, geistige Kraft und Naturkraft zu einer lebendigen Synthese vereinigt, beide in ihrer innigen Durchdringung constituiren den Menschen. Ist nun nicht auch Gott eine solche lebendige Synthese? Oder, kann man weiter fragen, ist Gott nicht vielleicht die Indifferenz von beiden, sind beide Principien nicht vielleicht ungeschieden in einer Einheit der Wesenheit in ihm vorhanden? Was nun diese letztere Frage betrifft, so ist sie offenbar sofort zu verneinen. Geistigkeit und blinde, nach Gesetzen der Nothwendigkeit wirkende Naturkraft können absolut nicht in Gott als Indifferenz, als streng ungeschiedene Einheit vorhanden sein; denn es würde dieses ja nichts anders heißen, als Gott könne zugleich Geist und Nichtgeist, bewußte, freie Kraft und unbewußte Kraft als wesenhafte Einheit sein, was offenbar in sich widersprechend und widersinnig ist. Geistigkeit und Geistlosigkeit sind ja absolute Gegensätze und sie können deshalb niemals in einer Einheit der Wesenheit vereinigt sein, die materielle Naturkraft ist nicht etwa ein bloß depotenzirter Geist und der Geist ist nicht das bloße Sublimat der Naturkraft, sondern beide sind qualitativ von einander verschieden, und so wie sie daher auf endlichem Gebiete keine wesenhafte Einheit bilden und bilden können, so auch auf absolutem Gebiete in Gott nicht; der absolute Begriff, worin der hegelsche Pantheismus die Einheit beider glaubt gefunden zu haben, ist eine bloße Abstraction, ein bloßes Phantom, durchaus leer an allem metaphysischen Gehalte. Wenn daher Gott noch die Einheit von bewußter und unbewußter Kraft sein soll, so kann darunter nur eine persönliche Einheit verstanden werden, und es fragt sich daher, ob Gott vielleicht wie der Mensch die lebendige, persönliche

Synthese don Geist und Natur sei, ob er beides, bewußte und unbewußte Kraft und Wesenheit in sich vereinige oder, wie man dieses gewöhnlich auszudrücken pflegt, ob Gott aus Geist und Materie zusammengesetzt sei? Diese Frage hat nicht überall dieselbe Antwort gefunden; allein bei näherer Ansicht ist sie doch absolut zu verneinen, und die Ansicht der alten Gnostiker und mancher neuerer Theosophen und Pantheisten, welche einen dunkeln Naturgrund als Princip der Körperwelt in Gott hineinversetzen, erscheint als absolut verwerflich. Gott kann nicht, wie der Mensch, die lebendige Synthese von beiden sein, und zwar erhellt die absolute Verwerflichkeit einer solchen Annahme zunächst schon daraus, daß, wie die spätere Darstellung zeigen wird, in Gott seiner absoluten Idee nach überhaupt nothwendig jede Art von Composition zu negiren ist. Im Menschen kommt außerdem diese Synthese von Geist und Natur nur dadurch zu Stande, daß das Eine des Anderen bedürftig ist, daß beide auf einander einwirken und sich gegenseitig unaufhörlich bestimmen, und eben darin besteht diese Synthese. Sollte also Gott die wirkliche und lebendige Synthese von beiden sein, so müßten die beiden Principien, Geist und dunkle Naturkraft in Gott ebenfalls fortwährend lebendig auf einander einwirken und sich gegenseitig begränzen und bestimmen. In dieser Weise würde aber eine stete Veränderlichkeit und also Endlichkeit in Gott statuirt, welche in Gott nicht sein kann. Gott kann also nicht die lebendige Synthese von beiden sein. Sollte er also doch noch die Synthese von beiden sein, so könnte dieses nur eine ganz todte und leere Synthese, also gar keine eigentliche Synthese sein; man müßte annehmen, jene beiden Principien beständen in Gott ganz getrennt und geschieden neben einander, ohne irgendwie lebendig auf einander zu wirken, und es entstände dann also nur die gnostische Vorstellung von einem ewigen Dualismus zweier absoluter Kräfte, von einer ewigen absoluten ὕλη und von einem ewigen, absoluten, geistigen Principe, die beide völlig unabhängig von einander beständen und also keine Synthese mehr bildeten. Was nun aber diese Vorstellung betrifft, so bedarf ihre Unhaltbarkeit keiner Nachweisung.

Gott ist also nach allem vernünftigen Denken nur geistige Kraft, der absolute Geist, und er kann absolut nichts anders sein. Es liegt dieses auch in den angeführten Stellen aus der h. Schrift und vorzüglich in der Stelle bei Joannes, wo Gott schlechthin der Geist

genannt wird, ausgesprochen, und die Vernunft begreift auch unmittelbar, daß in Gott überhaupt nur eine Einheit der Wesenheit gedacht werden könne. Denn wäre Gott aus verschiedenen, wie auch immer beschaffenen Kräften und Wesenheiten zusammengesetzt, so würde keine derselben als die absolute und absolut vollkommene gedacht werden können; der einen würde fehlen, was die andere hätte, und es wäre somit Beschränktheit und Endlichkeit in das göttliche Wesen hineinversetzt. Gott ist nur dadurch Gott, das absolute Wesen, daß er die ganze unendliche Fülle des Seins in einem absoluten Ineinander besitzt und eben deshalb das reichste und gediegenste Sein ist. Gott ist demnach nach seiner metaphysischen Wesenheit die Aseität, die von sich selber seiende Substanz und als solche weiterhin der absolute Geist, ein Wesen, welches sich selbst besitzt, von sich selbst weiß und sich selbst in absoluter Freiheit beherrscht; er ist die von sich selbst, und durch und für sich selber seiende Ursache (Princip) von unendlichem Erkennen und Wollen, und eben in dieser absoluten Geistigkeit besteht die positive göttliche Natur und Wesenheit. Alle weiteren Bestimmungen Gottes können daher nur nähere Bestimmungen Gottes als des absoluten Seins und des absoluten Geistes sein, und es fragt sich daher, worin diese bestehen?

Zweiter Unterabschnitt.

Die Lehre von den göttlichen Eigenschaften.

§ 22.

Einleitende Bemerkungen. Begriff und Eintheilung der göttlichen Eigenschaften.

1. In Gott als dem absoluten und absolut einfachen Wesen gibt es nach der früheren Darstellung keine Mannigfaltigkeit real verschiedener und getrennter Eigenschaften, und im Grunde gibt es in Gott gar keine Eigenschaften, insofern man darunter etwas Accidentelles, etwas zu der Wesenheit äusserlich Hinzukommendes, gleichsam etwas von Außen ihr Angehängtes versteht. In jeder göttlichen Eigenschaft stellt sich vielmehr das göttliche Wesen selbst dar, und in

diesem Wesen gibt es keine getrennte Mannigfaltigkeit, keine Composition, weder eine physische noch eine metaphysische und logische, sondern nur die absolute Einfachheit. Die göttlichen Eigenschaften sind vielmehr nur verschiedene Momente, worin sich das absolut einfache göttliche Wesen darstellt, und die wir wegen unserer Beschränktheit nicht in ihrer realen, wesenhaften Einheit zu erfassen vermögen. Unter diesen Momenten, worin sich das göttliche Wesen an sich und für unser Denken darstellt und ausspricht, treten nun nach der gegebenen Entwickelung als die allgemeinsten und wesentlichsten hervor das göttliche Sein, das göttliche Erkennen und das göttliche Wollen, entsprechend der göttlichen Aseität und absoluten Geistigkeit, und alle Eigenschaften Gottes können daher nur Bestimmungen seines Seins, seines Erkennens und Wollens sein. Es sind diese Momente in Gott real identisch, Bestimmungen seines absolut einfachen Ich; sie sind die Eine absolute, unaussprechliche göttliche Einheit und Einfachheit, (simplicissimus actus) und wodurch Gott das unendliche Sein, Wesen ist, dadurch ist er auch das absolute Erkennen und Wollen; aber ihre formelle oder virtuelle Verschiedenheit ist doch anzuerkennen und festzuhalten; ihre Unterscheidung ist eine distinctio rationis, quae fundamentum habet in re; die una divina simplicitas aequivalet pluribus distinctis. Das göttliche Sein und Leben z. B. ist formell nicht sein Denken und Wollen; denn das göttliche Sein und Leben ist gänzlich immanent und gar nicht transient, das göttliche Erkennen aber ist transient, Gott erkennt z. B. die Welt, ohne daß er die Welt ist; wäre das göttliche Erkennen formal zugleich das göttliche Sein und beides in ihm eins und dasselbe, dann wäre eine pantheistische Identificirung der Welt mit Gott die nothwendige Folge dieser Annahme; die göttliche Idee von der Welt (κοσμος νοητος) wäre dann nicht eine bloße Idee, ein bloßer Gedanke in Gott, sondern er hätte Sein und Leben in Gott im eigentlichen Sinne, und Gott wäre mithin die Welt. Eben so ist das göttliche Erkennen vom göttlichen Wollen formal oder virtuell verschieden; denn Gott erkennt Manches z. B. das Böse, ohne es aber zu wollen, und das göttliche Sein, Erkennen und Wollen sind also bei aller wesenhaften Einheit auf eine für uns unbegreifliche Weise doch formal oder virtuell verschiedene Momente in Gott.

2. Auf das absolute, immanente Sein und Leben Gottes beziehen sich nun κατ' ἐξοχην die sogenannten absoluten Eigenschaften, während sich die sogenannten positiven, relativen Eigenschaften auf das transiente Erkennen und Wollen in Gott beziehen, wie es sich nach Außen in der Welt offenbart; in jenen wird Gott oder das göttliche Wesen in seinem absoluten Unterschiede von der Welt, also in seinem Fürsichsein vorgestellt, und die Charaktere der Endlichkeit werden ihm abgesprochen, während in den relativen Eigenschaften Gott in seinem Verhältnisse zur Kreatur und nach der Aehnlichkeit mit ihr gedacht wird. Diese Eintheilung der Eigenschaften und Attribute Gottes in absolute und relative, in positive und negative ist die gewöhnliche, unter den Theologen gangbare Eintheilung derselben, und sie liegt auch mehr oder weniger allen sonstigen Eintheilungen zu Grunde. Unter den absoluten Eigenschaften versteht man diejenigen göttlichen Attribute, welche durch die Betrachtung der Gottheit als solcher, d. h. ohne Rücksicht auf besondere factische Verhältnisse Gottes zur Welt im vernünftigen Subjecte als Begriffe zu Stande kommen, wodurch Gott in seinem absoluten Gegensatze zur Welt für sich betrachtet wird; oder wenn man auf ihren eigenthümlichen Charakter sieht, so sind es diejenigen Eigenschaften, welche sich nicht so sehr auf die Wirksamkeit des göttlichen Wesens und auf sein wirksames Verhältniß zur Welt, also nicht auf die positive Seite seines Wesens, sondern vielmehr vorzugsweise auf den eigenthümlichen Grundcharakter und auf die Seinsform desselben beziehen, d. h. welche sich auf die Art und Weise beziehen, wie das göttliche Wesen mit seinen positiven Eigenschaften und Qualitäten ist und existirt, z. B. auf eine zeitlose, unveränderliche Weise u. s. w. Dieser eigenthümliche Ausdruck „absolute Eigenschaften" darf übrigens nicht in dem Sinne aufgefaßt werden, als käme ihre Auffindung und Anerkennung für den Menschen ohne alle Rücksicht auf die endliche Welt in ihrem Verhältnisse zu Gott zu Stande; jener Ausdruck will vielmehr vorzugsweise nur aussagen, daß sich jene Eigenschaften ausschließlich auf die absolute Form, den absoluten Charakter des göttlichen Wesens an sich beziehen; es kommt in ihrem zu Stande gekommenen Begriffe keine Beziehung Gottes zur Welt vor, Gott wird vielmehr in ihnen in seinem Gegensatze zur Welt gedacht; die Eigenschaften des endlichen Seins werden ihm darin absolut abgesprochen

und auch nicht der Aehnlichkeit nach beigelegt z. B. Unveränderlichkeit, Zeitlosigkeit u. s. w.

Was dann die relativen Eigenschaften betrifft, so versteht man darunter diejenigen Eigenschaften, welche aus dem factischen Verhältnisse Gottes zur Welt und Menschheit sich ergeben, und durch Betrachtung desselben als Begriffe im Menschen zu Stande kommen, z. B. Allmacht, Allwissenheit, Heiligkeit u. s. w. Bei diesen Eigenschaften handelt es sich nicht mehr um die Bestimmung Gottes kraft seines Gegensatzes zur Kreatur, sondern um eine Bestimmung kraft seines dynamischen Verkehres mit ihr, kraft seines Verhältnisses zu ihr; es kommt die Herleitung und Auffindung dieser Eigenschaften nicht allein nicht ohne Rücksicht auf die Verhältnisse Gottes zur Welt zu Stande, sondern auch selbst in dem schon zu Stande gekommenen Begriffe wird und kann von jenen Verhältnissen nicht abgesehen werden; in der Allmacht denken wir z. B. Gott als den absoluten, schöpferischen Grund der endlichen Welt uud selbst in dem Begriffe der Allmacht kann von diesem Verhältnisse nicht gänzlich abstrahirt werden. Nach ihrem eigenthümlichen Charakter beziehen sich diese relativen Eigenschaften auf das positive Wesen Gottes selbst und insbesondere auf seine Wirksamkeit; sie bestimmen das göttliche Wesen mit Rücksicht auf seine Wirkungen und nach ihrer Aehnlichkeit, während die absoluten Eigenschaften den allgemeinen Charakter Gottes in seinem Gegensatze zur Kreatur bestimmen. Die relativen Eigenschaften entsprechen vorzugsweise der via causalitatis, während die absoluten Eigenschaften den beiden anderen Methoden, vorzüglich der ersteren, entsprechen und durch ihre Anwendung zu Stande kommen. Es darf übrigens dieser Ausdruck: „relative Eigenschaften" nicht so gedeutet werden, als kämen dem göttlichen Wesen jene Eigenschaften nur zu, weil und insofern er eine Welt erschaffen habe und zu ihr in realer Beziehung stehe, und als hörten sie auf, in Gott zu sein, wenn er aufhörte, zu schaffen, vielmehr kommen sie ihm wesentlich und absolut zu; es sind besondere Momente und Bestimmungen seines Wesens, nnd nicht bloße Ausdrücke für göttliche Thätigkeiten; allein sie sind etwas in Gott, vermöge dessen er in solchen Verhältnissen und Relationen als Schöpfer u. s. w. hervortreten konnte, und wir lernen sie nur aus diesen Relationen kennen, und eben dieses ist der Sinn jenes Ausdruckes.

Daß nun die bezeichnete Eintheilung auf Realität Anspruch habe,

das ergibt schon aus den bisherigen Bemerkungen. Es kann einmal nach dem allgemeinen Charakter Gottes, wodurch er sich von der Welt unterscheidet, gefragt werden, und wir nennen die darauf sich beziehenden Eigenschaften mit Recht absolute Eigenschaften, insofern Gott durch sie in seinem absoluten Unterschiede von der Welt, in seinem reinen Fürsichselbstsein vorgestellt wird. Weiterhin kann aber auch nach der positiven göttlichen Natur, Kraft und Causalität und nach ihrer Beschaffenheit geforscht werden, und wir nennen die darauf sich beziehenden Eigenschaften mit Recht relative, weil wir dabei die Offenbarungen Gottes nach Außen, seine Relationen zu der von ihm geschaffenen Welt im Gedanken haben, und weil diese Relationen der Möglichkeit nach auf ihnen beruhen.

Was nun die übrigen Eintheilungen betrifft, so kommen sie auf die bezeichnete Eintheilung im Wesentlichen zurück, und sind bloß davon verschieden im Ausdrucke. Dahin gehört z. B. die Eintheilung der Eigenschaften in ruhende (quiescentia, *ἀνεργητικα*) z. B. Ewigkeit u. s. w., und in wirksame (operativa, transeuntia, *ἐνεργητικα*) z. B. Allmacht, Weisheit. Ruhende oder immanente Eigenschaften heißen diejenigen Eigenschaften, welche keine Thätigkeit Gottes ausdrücken, oder wobei doch von der göttlichen Thätigkeit abstrahirt wird; wirksame oder transitive Eigenschaften nennt man diejenigen, in welchen eine Thätigkeit Gottes gesetzt und ausgesagt wird, wodurch die Welt in der Abhängigkeit von Gott besteht, und die sich also in dem Verhältnisse der Welt zu Gott darstellen. Diese Eintheilung fällt dem Wesen nach mit der vorhergehenden zusammen, nur die Ausdrücke sind nicht so passend, und ganz dasselbe gilt denn auch von den übrigen Eintheilungen, die man noch wohl getroffen hat, z. B. von der Eintheilung derselben in mittheilbare (communicabilia) z. B. Güte, Heiligkeit und in unmittheilbare z. B. Ewigkeit, in negative (*ἀποφατικα, ἀφαιρετικα*) z. B. Unveränderlichkeit, und in positive (*καταφατικα*) z. B. Weisheit. Alle diese Eintheilungen sind selbstredend nur dem Ausdrucke nach verschieden, der ihnen zu Grunde liegende Gedanke aber ist derselbe, und zwar ist es der Gedanke von der wesentlichen Verschiedenheit Gottes von der Kreatur, so wie von seiner Beziehung zu ihr und von seiner Aehnlichkeit mit ihr. Während die positiven Eigenschaften schlechthin bloße Umschreibungen der göttlichen Absolutheit und Unendlichkeit, Bestimmungen der göttlichen

Wesenheit im Allgemeinen sind, und nur dasjenige entfalten, was an sich in der Idee des absoluten Wesens oder des absoluten Geistes gesetzt ist und unmittelbar aus ihrer Betrachtung für unser Denken mit Nothwendigkeit resultirt, so bestimmen dagegen die relativen Eigenschaften das göttliche Wesen in seiner Lebendigkeit und in seinen Offenbarungen; und was ihre Erkenntniß und Auffindung betrifft, so sind sie für unser Denken in keiner Weise in der Idee des Absoluten unmittelbar und an sich schon mitgesetzt, sondern ihre Erkenntniß vermittelt sich für uns nur in der Weise, daß auf die göttlichen Wirkungen und Offenbarungen zurückgegangen und das Wesen Gottes nach seinem wirksamen Verhältnisse zu der Kreatur und nach seiner Aehnlichkeit mit ihr bestimmt wird. Daß Gott der unendliche, schrankenlose, durchaus unabhängige und absolut vollkommene Geist sei, das ergibt sich für unser Denken unmittelbar aus der Grundidee von Gott als dem durch sich selbst seienden Wesen; daß er aber z. B. die absolute Weisheit und Allmacht sei und diese Eigenschaften in der Setzung einer endlichen Welt offenbaren könne, das erkennen wir schlechthin nur aus ihren factischen Offenbarungen, in keiner Weise aber a priori, aus der Idee des Absoluten, und zwar um so weniger, da selbst nicht einmal dieses a priori erweislich ist, daß die Idee des Endlichen ein wesentliches und nothwendiges Element des göttlichen Selbstbewußtseins bilde.

Es stehen übrigens diese beiden Reihen der göttlichen Eigenschaftsbestimmungen in der engsten Beziehung zu einander; die absoluten Eigenschaften sind in den relativen gesetzt und afficiren dieselben, Gott ist z. B. die durch sich selbst seiende, durchaus unabhängige, allgegenwärtige Weisheit, und es gehört zu den wesentlichen Aufgaben der Wissenschaft, das Gesetztsein der absoluten in den relativen Eigenschaften zur Anschauung zu bringen, sie dadurch ihres symbolischen, analogischen Charakters möglichst zu entkleiden und ihren absoluten Begriff annähernd zu gewinnen.

Erster Abſatz.

Die abſoluten Eigenſchaften Gottes.

§ 23.

Gott, das abſolut vollkommene Weſen und als ſolches das höchſte Gut, die abſolute Schönheit, Majeſtät und Herrlichkeit.

1. Gott als das abſolute, durch ſich ſelbſt ſeiende Weſen iſt eben deshalb ſeiner Qualität nach das höchſte Sein, die unendliche Fülle des Seins, der Inbegriff und Maßſtab aller Vollkommenheit und weiterhin der abſolut vollkommene Geiſt, vollkommener, als welcher nichts gedacht werden kann. In dieſer Weiſe, als die unendliche, nie auszudenkende Vollkommenheit verkündigt ihn, wie (§ 18) gezeigt worden iſt, ſchon das natürliche Bewußtſein, und eben ſo charakteriſirt ihn überall die h. Schrift, ſie ſchreibt ihm die ganze Fülle der Vollkommenheiten zu, und zwar als eine ſolche, die er durch ſich ſelbſt, durch ſein abſolut einfaches Weſen beſitzt, und außerdem bezeichnet ſie ihn auch ganz allgemein als den ſchlechthin Vollkommenen[1]).

2. Als das abſolut vollkommene Weſen iſt Gott eben deshalb zugleich das abſolut Gute, die abſolute Güte (summa bonitas), das höchſte Gut (summum bonum). Unter dieſer abſoluten Güte iſt nicht jene beſondere Eigenſchaft in Gott zu verſtehen, vermöge welcher er das Gute will und Wohlſein und Glückſeligkeit nach Außen verbreitet, (divina sanctitas et benignitas), ſondern es iſt darunter im metaphyſiſchen Sinne die abſolute Güte ſeiner Natur und Weſenheit zu verſtehen. Der Ausdruck gut bedeutet hier ſo viel als vollkommen, und ſo wie daher Gott die abſolute Vollkommenheit iſt, ſo iſt er eben

---

1) Cf. Ps. 144, 3.: Magnus dominus et laudabilis nimis, et magnitudinis eius non est finis. Eccles. 43, 33.: Benedicentes dominum, exaltate illum quantum potestis: maior est enim omni laude. Baruch 3, 25.: Magnus est et non habet finem.

deshalb auch das absolut Gute, das höchste Gut[1]), er besitzt die ganze Fülle des Guten, nicht wie die Kreatur, durch Theilnahme am Guten, als etwas Accidentelles, sondern durch sich selbst, durch seine Wesenheit, und so wie er, ist nichts gut und vollkommen[2]); aber alles von ihm Geschaffene ist relativ gut und vollkommen, und zwar in demselben Maße und Grade, als es ihm verwandt ist und an seiner Vollkommenheit participirt[3]). Gott ist der absolute Maßstab alles Guten und zugleich für die Kreatur die Quelle alles Guten. Alles Gute, was an der Kreatur gefunden wird, kommt von ihm, dem absolut Guten, und die innige Vereinigung mit Gott, die Theilnahme an seiner Güte und Vollkommenheit ist daher auch subjectiv für die vernünftige Kreatur das höchste Gut, wonach sie einzig streben und wogegen sie jedes andere Gut für nichts achten soll.

3. So wie nun Gott das absolut Vollkommene und Gute ist, so kommt ihm, durch welchen Alles, was da ist und lebt, entstanden ist, besteht und regiert wird, in der absoluten Vollkommenheit und Güte seines Wesens objectiv Herrlichkeit und Majestät (כָּבוֹד δοξη, ἀρετη) zu. Gott als das absolute und absolut vollkommene Wesen ist wesentlich die unendliche Größe und Majestät, und seine Anschauung und Betrachtung weckt in uns nothwendig die Gefühle der absoluten Bewunderung, Anbetung und Hingebung; wir müssen ihm die höchste Erhabenheit beilegen, welche wir durch unser Denken und Empfinden erreichen können, und uns dabei dennoch der Unerreichbarkeit Gottes für unser Denken und Vorstellen stets bewußt bleiben; er ist in der

---

[1]) Matth. 19, 17. Unus est bonus, deus. Marc. 14, 18. Cf. Basil. in Ps. 33. *το παντελειον ἀγαθον ἀυτος ἐστι ὁ θεος.* Ioann. Dam. Orth. fid. IV, 14. *Ὁ ἀγαθος και παναγαθος και ὑπεραγαθος θεος, ὁ ὅλος ὢν ἀγαθος.* Aug. contr. Manich. I. Summum bonum, quo superius non est, deus est. Bernard. de consider. c. 7. Quid est deus? quo nihil melius cogitari potest.

[2]) Isai. 40, 17. Omnes gentes, quasi non sint, sic sunt coram eo, et quasi nihilum et inane reputatae sunt ei. Sap. 11, 23. Quoniam tanquam momentum staterae, sic est ante te orbis terrarum, et tanquam gutta roris antelucani, quae descendit in terram.

[3]) Genes. 1, 31. Viditque deus cuncta, quae fecerat, et erant valde bona. Ps. 110, 2. Magna opera domini, exquisita in omnes voluntates eius, virtutem operum suorum annuntiabit populo suo. cf. Sap. 13, 1–3.

Absolutheit seines Wesens als der Urheber alles Guten, als der heilige Gesetzgeber und liebevolle Vater des Weltalls wesentlich unermeßlich groß, majestätisch und erhaben, und Alles, was wir erhaben, schön und herrlich zu nennen pflegen, ist nur ein schwacher Abglanz der göttlichen Größe, Schönheit und Herrlichkeit, er ist größer, denn Alles, er steht über allen Göttern und erfüllt Alles, was sich ihm nahet, mit Schauder und Erbeben. Groß und herrlich sind seine Werke, groß seine Gerichte, die er hält, groß die Wunder, die er verrichtet u. s. w. In dieser Weise schildert ihn die Offenbarung[1]) und so verkündet ihn unser religiöses Bewußtsein als die nie auszudenkende, unermeßliche Größe, Würde und Majestät. Mögen wir auch das Beste und Höchste, was unser Dichten und Denken hervorbringen kann, von Gott aussagen, es bleibt uns doch stets die Gewißheit, daß kein Wort und kein Gedanke den umfaßt, welcher in unendlicher Hoheit über uns thront und das ganze Weltall mit seinem Geiste erfüllt.

4. Insofern nun diese unendliche Hoheit und Erhabenheit Gottes in der Schöpfung sich offenbart und abspiegelt, insofern sie von den vernünftigen Wesen anerkannt und verehrt wird und anerkannt und verehrt werden soll, insofern kommt dem göttlichen Wesen nach Außen Ehre, Ruhm, δοξα (gloria dei externa) zu, und die h. Schrift legt ihm dieselben ausdrücklich bei (Ps. 29, 1. 68, 35. 113, 4. Je. 42, 8., Act. 7, 2., Apoc. 4, 10). Die ganze physische und geistige Schöpfung verkündet, wie die h. Schrift sagt, diese Ehre Gottes

---

[1]) Ps. 8, 3. Domine dominus noster, quam admirabile est nomen tuum in universa terra! Quoniam elevata est magnificentia tua super coelos. Ps. 96, 9. Quoniam tu dominus altissimus super omnem terram: nimis exaltatus es super omnes deos. Cf. Sir. 43, 31., Isai. 6, 3., I, Pet. 2, 9., I, Tim. 6, 16., cf. Hilar. in Ps. 144. Haec dei prima et praecipua laudatio, quod nihil in se mediocre, nihil circumscriptum, nihil emensum et magnitudinis suae habeat et laudis. Virtus eius opinione non clauditur, locis non continetur, nominibus non enuntiatur, temporibus non subditur. Aug. serm. I. de verbis Apostoli. Universa deus praecellit. Si quaeras magnitudinem, maior est, si pulchritudinem, pulchrior; si dulcedinem, dulcior; si splendorem, fulgidior; si iustitiam, iustior; si fortitudinem, fortior. Aug. de div. qnaest. 83. Quia omne pulchrum a summa pulchritudine est, quod deus est.. Greg. Nyss. Opif. hom. c. 12. *Το καλλιστον παντων και ἐξοχωτατον ἀγαθον ἀυτο το θειον ἐστι.*

ohne Unterlaß, und die Menschen als gottverwandte Wesen sind insbesondere berufen, Gott in freier Liebe zu verherrlichen und lebendige Zeugen seiner Ehre zu sein durch Wort und That; die Ehre und Verherrlichung Gottes ist der Endzweck und das Endziel alles Geschaffenen, und in der freien, liebenden Anerkennung der göttlichen Größe und Herrlichkeit, in seiner Verherrlichung durch ein gottähnliches Leben und Wirken besteht demnach die sittliche Bestimmung des Menschen. Gott als die absolute Majestät und Würde ist einzig und allein absoluter Selbstzweck, und er handelt und wirkt überall als Selbstzweck; alles Geschaffene aber hat, wie den Grund seines Seins, so seinen Zweck und sein Ziel zunächst nicht in sich selbst, sondern in Gott, in seiner Ehre und Verherrlichung, es ist eine bloße Beziehung und alle seine Beziehungen enden in Gott als den Anfang und das Ende von Allem [1]).

§ 24.

Die absolute Independenz Gottes.

1. Daß Gott in Hinsicht seines Seins und Lebens durchaus unabhängig sei, d. h. daß sein Sein und Leben nicht in irgend einer Hinsicht von einem anderen Sein abhange und dadurch bestimmt werde, das ergibt sich unmittelbar aus der absoluten Aseität Gottes und ist im Grunde nur ein anderer Ausdruck derselben. Gott ist in seinem Sein und Leben durchaus unabhängig, weil er den Grund seines Seins in sich selbst hat, weil er Alles, was er ist und hat, nothwendig durch sich selbst ist und hat, und Alles, was außer ihm ist, durch ihn ist und in absoluter Abhängigkeit von ihm besteht. Alles, was Gott ist und hat, das ist absolut seine eigene That; das Wesen und Sein Gottes ist für ihn selbst nicht ein Gegebenes, von ihm Unabhängiges, sondern er ist schlechthin seine eigene That, er ist Wirkendes und Gewirk-

---

[1]) Ps. 23. 2. Benedicam dominum in omni tempore, semper laus eius in ore meo. Cf. Daniel cap. 3. et cantum Zachariae. Levit. 19, 12. Non periurabis in nomine meo, nec pollues aram dei tui. Cf. Math. 5, 10., Rom. 11, 36., Phil. 2, 11., 1. Pet. 2, 9. 4, 11—16. August. in Ps. 144. Illius magnitudo sine fine est et tua laudatio sine fine sit.

tes als Einheit, und die Kategorien von Grund und Begründetem finden auf ihn gar keine Anwendung mehr. Gott ist und war nicht wie die Kreatur zunächst bloße Möglichkeit, bloße Potenzialität, welche sich durch äußeren Anstoß zur Wirklichkeit, zur Actualität so oder anders entfaltete, sondern er ist actu, was und wie er ist, alles rein durch und aus sich selbst, das actuelle Sein, Erkennen, Wollen ist sein Wesen, und er ist alles dieses in absolut einfacher, ungeschiedener Weise (simplicissimo actu). Durch diese absolute Independenz unterscheidet sich Gott qualitativ vom endlichen Wesen. Alles andere Sein und Leben außer Gott ist in seinem Sein und Leben abhängig, eben weil der Grund seines Seins und seines Soseins nicht in ihm selbst, sondern außer ihm, in Gott gelegen ist; das Sein ist nicht sein Wesen. Diese Unabhängigkeit gilt nun von Gott in Beziehung auf seine ganze Wesenheit, also auch in Beziehung auf seine Geistigkeit, auf sein Erkennen und Wollen. Das göttliche Erkennen der Welt z. B. ist unabhängig von der Einwirkung der Welt auf ihn, und eben so ist sein Wollen durch nichts von Außen bestimmbar, es wurzelt und steht rein in ihm selbst, es ist das absolut freie und unabhängige. Ja selbst innerhalb des göttlichen Wesens wird kein Verhältniß von Abhängigkeit, von Ursache und Wirkung angetroffen, wie das Gegentheil bei allen Weltwesen z. B. beim Menschen stattfindet. Man kann und darf daher von Gott, obschon für unser beschränktes Denken immer das Eine durch das Andere begründet erscheint, doch nach seinem Sein an sich keineswegs sagen, daß z. B. seine Allweisheit in seiner Allmacht, oder diese in jener ihren Realgrund habe; dem Begriffe nach geht zwar auch in Gott das Eine dem Anderen vorher, wie z. B. das Erkennen dem Wollen, allein nicht der Zeit und dem realen Grunde nach; alle göttlichen Eigenschaften sind vielmehr in der absoluten Independenz einander völlig gleich, die Unabhängigkeit kommt allen Eigenschaften auf gleiche Weise zu. Gott ist nach Innen wie nach Außen das in seinem Sein und Wirken vollkommen unabhängige, durch kein Verhältniß von Ursache und Wirkung gebundene Wesen. Denn wäre Gott wie auch immer von Außen bestimmbar und bestimmt, so wäre eine theilweise Endlichkeit in ihm und er wäre nicht mehr das absolute, durch sich seiende Wesen. Es ist übrigens diese absolute Unabhängigkeit des göttlichen Wesens, seines Seins und Wirkens für uns im Näheren absolut unbegreiflich, und eben so unbegreiflich ist das

Zusammenbestehen derselben mit anderen Wahrheiten; unbegreiflich z. B. ist es, wie die göttliche Erkenntniß der freien menschlichen Handlungen unabhängig sein könne von der Einwirkung dieser Handlungen auf die erkennende Kraft in Gott, und wie mit dieser Unabhängigkeit der göttlichen Erkenntniß die menschliche Freiheit bestehen könne.

2. Die h. Schrift hebt diese Eigenschaft der absoluten Unabhängigkeit in zahlreichen Stellen hervor und zwar bezeichnet sie dieselbe insbesondere dadurch, daß sie sagt, Gott habe niemals etwas von Außen empfangen; die Geschöpfe hätten vielmehr Alles von ihm, und so wie er niemals der Empfangende sei, so sei er beständig nur der Gebende, er habe und besitze Alles durch sich selbst, nach seinem Willen thue er mit dem Heere des Himmels und den Bewohnern der Erde, und Keiner sei, der ihm wehre und zu ihm spräche, was hast du gemacht? Alles, was Jehova wolle, das thue er, im Himmel und auf der Erde, im Meere und in allen Fluthen [1]).

§ 25.

Gott die absolute Sufficienz und Seligkeit.

1. Die absolute All- und Selbstgenügsamkeit des göttlichen Wesens (sufficientia absoluti *αὐταρκια*) ist mit seiner Aseität und absoluten Unabhängigkeit unmittelbar gegeben, und nur ein anderer Ausdruck davon. Der Begriff des absoluten durch sich seienden und absolut vollkommensten Wesens schließt unmittelbar in sich, daß es keines Dinges außer sich bedürfe, um das zu sein, was es ist, daß nichts Aeußeres zur Vervollkommnung seines Seins und Lebens beitragen könne; das absolute Wesen als solches hat vielmehr die ganze Fülle des absoluten und absolut vollkommenen Lebens in und durch sich selbst; alles andere Sein aber ist aus ihm, und es vermag ihm also absolut nichts zu geben, was es nicht modo eminenti schon hätte. Gott spendet aus seiner unerschöpflichen Fülle fortwährend Kraft und Leben, ohne aber selbst jemals zu empfangen und empfangen zu können, und ohne

---

[1]) Ps. 50, 7—12. 115, 6., Daniel. 4, 31., Act. 17, 24—25., Rom. 9, 18. 11, 33—36., Ephes. 1, 11., Iac. 1, 17., 2. Pet. 3, 8.

durch sein Geben arm werden zu können; es ist kein Mangel, kein Bedürfniß in ihm gedenkbar, eben weil das absolute Wesen als solches nothwendig das durchaus unbeschränkte, unendliche und absolut vollkommene Wesen, das Princip und die Quelle alles Guten ist. Gott als das absolute Sein und Leben ist daher nothwendig zu denken als allgenügsam, d. h. als absolut und vollkommen befriedigt durch sein eigenes Sein und Leben, und jede That Gottes nach Außen, z. B. die Weltschöpfung darf daher gleichfalls auf keine Weise als bedingt durch ein inneres Bedürfniß der Gottheit, z. B. durch das Bedürfniß zu lieben und Objecte der Liebe zu haben, oder verherrlicht zu werden, angesehen werden, sondern alles Thun und Wirken Gottes nach Außen ist ein Thun der höchsten Freiheit, wodurch er für sich selbst gar nichts gewinnt und gewinnen konnte, wodurch in ihm selbst nichts ergänzt und vervollständigt wird. Die göttliche Autarkie oder Allgenügsamkeit ist daher eine ganz wesentliche Eigenschaft Gottes und zwar ist sie diejenige Eigenschaft in Gott, vermöge welcher er als das absolute und absolut vollkommene Sein, als die absolute Quelle aller Güter in keiner Beziehung von einem fremden Sein abhängig ist und keines fremden Seins bedarf, um in sich selbst befriedigt zu sein, vermöge welcher er vielmehr Alles in sich selbst hat und besitzt, erhaben über alle Wünsche und Verlangen, über alles Bedürfen ist[1]). Diese Eigenschaft der Allgenügsamkeit besitzt die Kreatur nicht, sie ist sich nicht selbst genug, sondern sie bedarf stets eines fremden und zwar des göttlichen Seins, seines Einflusses, um selbst das zu sein, was sie ist, und sie verlangt auch stets nach ihrer Erfüllung und Ergänzung durch das göttliche Sein und Leben, da sie selbst die Fülle des Seins und Lebens nicht in sich trägt, und sich durch sich selbst zu keiner höhern vollkommneren Stufe des Seins emporschwingen kann. Gott ist die ewige Voraussetzung der Kreatur, und wenn er seine Lebenskraft ihr entzöge, so verschwände sie in nichts; sie, die Welt und Menschheit, ist, sich selbst überlassen, gleichsam ein todtes, finsteres Chaos, ohne Licht und Stärke, und sie bedarf daher des göttlichen Lichtes und göttlicher Lebensmittheilung, um zu einem wahrhaft vollkommenen, in sich selbst befriedigten Dasein zu gelangen; sie bedarf der realen, wirksa-

---

[1]) Cf. Hiob. 22, 2. 35, 7—9., Ps. 15, 2.

men Verbindung mit Gott, und diese Verbindung ist daher auch der nothwendige, stete Gegenstand ihrer Sehnsucht.

2. Als das allgenügsame Wesen ist Gott eben deshalb auch das absolut selige Wesen, der absolut selige Geist. Schon im Menschen, dem Nachbilde Gottes, ist die wesentliche Folge der im Gefühle wahrgenommenen innern Lebensfülle, der innern Harmonie der Kräfte u. s. w. Ruhe und Freude des Daseins, und um so weniger kann also dem göttlichen Wesen in seiner Selbstgenügsamkeit, in dem Besitze unendlicher Vollkommenheit, in dem ewigen Einklange der Kräfte und in dem vollkommenen Bewußtsein und Gefühle derselben irgend etwas zum eigenen Wohlsein fehlen, und die h. Schrift nennt ihn daher mit Recht den Seligen (ὁ μακαριος) [1]). Will man diese Seligkeit Gottes näher definiren, so kann und muß man sie etwa bezeichnen als denjenigen Zustand in Gott, in welchem Gott an dem Besitze seiner höchsten Vollkommenheit, an seiner absoluten Erkenntniß und Liebe des absolut Wahren und Guten, welches er selbst ist, u. s. w. das höchste und reinste Wohlgefallen hat, und in dem ungehemmten Besitze seiner Kräfte die höchste Selbstzufriedenheit genießt. Diese absolute Seligkeit Gottes ist also nicht bloß als der Besitz der höchsten Vollkommenheit zu denken, sondern auch als das reinste und deutlichste Bewußtsein und als der vollkommenste Gebrauch derselben, folglich als tiefster Friede und als höchste Freude, als der Urquell, aus welchem alle Freude und Seligkeit herstammt und entspringt. Will man diese Seligkeit Gottes ein Gefühl nennen, so mag man es thun; es ist dann aber jedenfalls als ein solches Gefühl zu denken, das von Außen her weder in Gott entsteht, noch von Außen bestimmbar ist, und es darf überhaupt nur sehr analogisch auf Gott übertragen werden. Ein eigentliches Gefühl als bloße Passivität und Receptivität ist in Gott nicht gedenkbar. Ueberhaupt vermögen wir diese Seligkeit Gottes nicht näher zu charak-

---

[1]) Ps. 15, 2. Deus meus es tu, quoniam bonorum meorum non eges .... v. 11. .... delectationes in dextera tua usque in finem. 1. Timoth. I, 11. quae (sana doctrina) est secundum Evangelium gloriae beati dei cf. VI, 15. quem (Iesum Christum) suis temporibus ostendit beatus et solus potens, rex regum et dominus dominantum. Iacob. I, 17. Omne datum optimum, et omne donum perfectum desursum est, descendens a patre luminum.

terisiren, und auch die h. Schrift spricht nur an den genannten Stellen davon. Daß nun in jenen Stellen, worin Gott die Affecte des Zornes, der Rache, der Reue, der Erwartung u. s. w. zugeschrieben werden, Gott nicht wiederum als das absolut selige Wesen negirt werde, das bedarf keiner Nachweisung; sie werden Gott offenbar nur in bildlicher Weise und mit Rücksicht auf seine Offenbarungsweisen nach Außen (secundum effectum et non secundum affectum) zugeschrieben [1]).

§ 26.

Die absolute Einfachheit Gottes und zwar

a. als absolute Körperlosigkeit.

So wie Gott als das absolute Selbst der Qualität nach die unendliche Vollkommenheit ist, so ist er auch der Quantität nach der absolut Schrankenlose und über alle Endlichkeit Erhabene. Der eigenthümliche Charakter des Endlichen ist in dieser Beziehung Vielheit, Gegensatz, Getheiltheit, es ist ein geschiedenes, aus Theilen zusammengesetztes Sein, außer, nach und neben einander in Zeit und Raum. Gott als das absolute, unendliche Sein ist in allen diesen Beziehungen dem endlichen Sein schlechthin entgegenzusetzen, alle Zusammensetzung, alles Neben und Nacheinander in Raum und Zeit ist in ihm zu negiren und im Gegensatze dazu die absolute Einfachheit, Unermeßlichkeit und Ewigkeit ihm zu vindiciren.

Zunächst ist Gott nach der Schrift und Kirchenlehre das absolut einfache Wesen, die absolute Einheit und Einfachheit der Kraft (simplicissimus actus). Hierdurch wird 1) ausgesagt, daß in Gott keine sogenannte physische Composition als die Einheit und Vereinigung außer und neben einander befindlicher Theile vorhanden sei, daß er insbesondere nicht aus Materie und Form, aus Leib und Seele bestehe, vielmehr als das absolut immaterielle, unausgedehnte, körperlose Wesen

---

[1]) Cf. Tertull. de ira l. II. Nos illas species irae, dico et exasperationes non tam feliciter patimur, quia solus deus est incorruptibilitatis proprietate felix. Irascitur enim, sed non exacerbabitur, movebitur, sed non evertitur. Augustin. doctr. chris. l. I, 2. Amas, nec aestuas, zelas et tranquillus es, opera mutas, nec mutas consilium, recipis, quod invenis et nunquam amisisti, nunquam inops et lucris gaudes, nunquam avarus et usuras exigis.

gedacht werden müsse. Weiterhin 2) wird dadurch ausgesagt, daß es in Gott auch keine Art von metaphysischer und logischer Composition gebe, d. h. keine Composition von Substanz und Accidenz, Potenz und Aktus, Natur und Suppositum, Genus und Differenz u. s. w., daß überhaupt niemals irgend etwas in der Gottheit getrennt sein und wirken könne, daß in jeder göttlichen Thätigkeit, die wir uns denken mögen, die Totalität Gottes sei und wirke, daß es in Gott keine verschiedenen Kräfte, Vermögen und Functionen gebe, daß er schlechthin die absolut einfache Kraft, ein reiner, immanenter Akt sei.

1. Daß nun zunächst in Gott keine Art von physischer Zusammensetzung, welche real verschiedene Theile in sich vereinigt, gedenkbar sei, das ist schon eine unmittelbare Vernunftannahme. Denn 1) wäre Gott aus verschiedenen Theilen zusammengesetzt, so könnten und müßten diese Theile entweder als endlich, durch ein Anderes (Gott) seiend oder sie müßten als gleich absolut, unendlich und durch sich selbst seiend gedacht werden. Die erstere Vorstellung erscheint sofort als durchaus absurd, insofern ja das endliche durch Gott gesetzte Sein schlechterdings nicht als zur Wesenheit des Absoluten gehörig gedacht werden kann; das Endliche ist als solches das Nichtgöttliche, das wesentliche Nichtich Gottes und darum kein integrirender Theil des göttlichen Wesens. Nicht minder widersinnig ist aber auch die zweite Vorstellung, wornach die einzelnen Theile in gleicher Weise als absolut und unendlich gedacht würden. Denn da das Absolute seiner Natur nach keiner Abschwächung fähig ist, sondern, wo etwas Absolutes ist, nothwendig die ganze Absolutheit ist, so würde Gott oder das Göttliche nach jener Vorstellung polytheistisch in mehreren gleich absoluten Wesenheiten, also in der Form einer Mehrheit von Gottheiten existiren. Das göttliche Wesen ist nun aber wesentlich nur eine Einheit, es gibt nur Eine Gottheit, Ein Absolutes; denn gesetzt, es gäbe mehre gleich absolute Wesen, so würde offenbar dem einem Wesen fehlen, was das andere hätte und wäre, keines von ihnen besäße wenigstens die absolute Fülle des Seins und das Absolute subsistirte folglich in lauter an sich endlichen, unvollkommenen Theilen, wäre mithin nicht das Absolute, nicht das absolut vollkommene Wesen.

Existirte Gott ferner 2) in getrennten Theilen, so müßte, insofern doch diese Theile als mit einander eine Totalität, eine lebendige Ein-

heit bildend zu denken sind, der eine Theil etwa als die Materie (Receptivität), als das an sich todte, indifferente, passive Princip, welches der Gestaltung und Belebung bedürfte, der andere Theil aber als die Form (Spontaneität) als das belebende, gestaltende Princip, d. h. Gott mußte als bestehend aus Materie und Form, aus Leib und Seele, gedacht werden. Eine solche Vorstellung von Gott scheitert nun aber offenbar absolut wieder an unserer nothwendigen Idee von ihm als dem absoluten, unendlichen Wesen; das bloß passive, receptive, todte, potentielle Sein (Materie) ist wesentlich ein bloß gedachtes und darum abhängiges, ein leidendes und darum veränderliches Sein, und es kann deshalb keinen Bestandtheil der absoluten Wesenheit bilden; Gott ist nichts in potentia, sondern alles actu, die absolute Actualität und Spontaneität, und die gnostische Vorstellung von einem dunkeln Naturgrunde in Gott absolut ungereimt. Das in Materie und Form existirende Wesen ist außerdem 3) trenn- und theilbar, die Form kann von der Materie geschieden werden, und das Eine bedarf des Andern, um das in beiden subsistirende Wesen in seiner Eigenthümlichkeit zu constituiren; die Endlichkeit durchdringt daher ein solches Wesen allseitig und jene Vorstellung ist daher absolut verwerflich. Weiterhin 4) kann man auch hier die vorher schon angedeutete Alternative wieder aufstellen: Form und Materie sind in Gott entweder jede durch und von sich selbst seiend oder durch und von einem Andern seiend. Bei der letzteren Annahme sind beide endlich und darum nichts Absolutes, Göttliches. In ersterem Falle aber kommt eine Dualität von Göttern zum Vorscheine, die aus dem bezeichneten und andern Gründen absolut nicht sein kann. 5) Alles Getrennte und real Verschiedene, was mit einander eine Einheit bildet, bedurfte ursprünglich eines Principes der Vereinigung und zwar steht dieses vereinigende Princip über dem Getrennten und beherrscht dasselbe. Gott hat daher ebenfalls ein Höheres über sich, wenn er aus Vielem zusammengesetzt ist und er ist mithin nicht Gott. 6) Wo eine Einheit und Vereinigung von Verschiedenem ist, da ist auch Streit und Antagonismus der Kräfte, da ist gegenseitige Einwirkung und Veränderung; Gott aber als der Absolute ist wesentlich der absolut Unveränderliche und er kann deshalb nicht die Einheit von Verschiedenem sein [1]).

---

[1]) Cf. Gregor Naz. orat. 34. Compositio quippe pugnae initium est,

Ganz dieselben Gründe nun, welche jede physische Zusammensetzung, jede Composition aus Form und Materie in Gott verneinen, und deren Zahl leicht vermehret werden kann, verneinen zugleich in ihm jede Körperlichkeit und körperliche Ausdehnung; denn das körperliche, ausgedehnte Sein ist eben nichts anders, als ein in Form und Materie, Receptivität und Spontaneität bestehendes Sein, wenn auch in eigenthümlicher Weise. Außerdem negiren es viele andere Gründe. Insofern das körperliche, ausgedehnte Sein sich als ein bewußt- und geistloses Sein charakterisirt, insofern ist einleuchtend und in dem Frühern nachgewiesen, daß Gott die Indifferenz von bewußtem und bewußtlosem Sein nicht sein könne, weil beide absolute Gegensätze bilden, und eben so ist nachgewiesen, daß er ein bewußtloses Sein für sich absolut nicht sein könne, weil das bewußtlose Sein als ein bloß gedachtes und durch Denken bedingtes Sein ein endliches Sein ist und daher absolut nicht das schöpferische Princip von Geist und Bewußtsein sein kann. Will man nun etwa fingiren, daß Gott die absolute, unendliche Substanz sei mit den Attributen der Ausdehnung und des Denkens, so haben die oben angedeuteten Gründe ihre Geltung. Alles körperliche, in einem Nebeneinander sich ausdehnende Sein ist ein theilbares, veränderliches, also ein endliches und darum kein absolutes Sein; eben so ist es, wie schon der h. Augustinus [1]) richtig bemerkt hat, ein begrenztes, meßbares, kein unendliches, unermeßliches Sein, wie Gott dieses doch ist. In einer körperlichen Masse ist der Theil kleiner, und er nimmt einen kleinern Raum ein, als das Ganze, und eben so ist das Ganze größer und es nimmt einen größern Raum ein, als der Theil. Gott aber durchdringt und erfüllt in der ganzen Totalität seiner Substanz den kleinsten Theil des Raumes eben so, wie den ganzen Raum, er ist totus ubique, d. h. unermeßlich, und darum kein meßbares, körperliches Sein.

---

pugna autem dissidii, dissidium solutionis, solutio porro nullo modo in deum ac primam illam naturam cadit.

[1]) Confess. lib. 3. cap. 7. n. 12. Non noveram, deum esse spiritum, non cui membra essent per longum et latum, nec cui esse moles esset? quia moles in parte minor est, quam in toto suo, et si infinita sit, minor est in aliqua parte certo spatio definita, quam per infinitum; et non est tota ubique, sicut spiritus, sicut deus.

Gott ist daher nach allem vernünftigen Denken in physischer Beziehung die absolute Einfachheit und Immaterialität, oder die absolute Geistigkeit, der absolute Geist, insofern man nämlich unter Geist in negativer Beziehung das absolut einfache, unausgedehnte Wesen versteht; Gott ist absolut einfache, geistige Kraft und diese geistige Kraft ist an kein materielles Sein, als ihren substantiellen Träger gebunden.

2. Was die Lehre der h. Schrift betrifft, so gibt sie zwar keine scharfe metaphysische Bestimmungen, aber die absolute Körperlosigkeit Gottes lehrt sie doch mit hinlänglicher Klarheit. Schon die alttestamentliche Offenbarung setzt Gott in Gegensatz zu allem Materiellen und Körperlichen und sie schließt dieses dadurch von ihm aus, daß sie die wesentlichen Eigenschaften des Materiellen, Ausgedehnten in ihm negirt. So z. B. spricht das A. T. dem göttlichen Wesen fleischliche Augen ab: „Hast du denn auch, heißt es bei Hiob 10, 4., fleischliche Augen, oder siehst du, wie der Mensch sieht?“ Es liegt in dieser Stelle zwar nur etwas sehr Specielles ausgedrückt, wir dürfen jedoch wohl aus dieser speciellen Angabe auf das Allgemeine schließen, daß in Gott überhaupt keine materielle, beschränkte Kraft vorhanden sei, wodurch er mit anderen materiellen Kräften in Berührung und Beziehung stände. Dem göttlichen Wesen wird ferner im A. T. Abbildbarkeit abgesprochen, und von Moses wird das ausdrückliche Gesetz gegeben, welches die Propheten wieder einschärften, das Gesetz nämlich, daß von Gott kein Bild gemacht werden solle: Gott solle weder in der Gestalt der himmlischen Körper, wie z. B. bei den Persern und Chaldäern geschah, noch überhaupt irgendwie in der Gestalt materieller Dinge abgebildet werden[1]). Dieses biblische Verbot hat offenbar nur dann Consequenz, Sinn und Bedeutung, wenn Gott an und für sich keine Gestalt hat, wenn er absolut gestaltlos, formlos ist. Denn Alles, was an sich Gestalt und Form hat, das läßt sich in dieser Gestalt und Form nachbilden, eine äußere Nachbildung widerstrebt wenigstens seiner Idee, seinem Wesen nicht, und wenn daher Gott an sich eine Gestalt und Form hat, so ist er in der Idee

---

[1]) Exod. XX, 4. Non facies tibi sculptile, neque omnem similitudinem, quae est in coelo desuper, et in terra deorsum, nec eorum, quae sunt in aquis sub terra. Cf. Deut. IV, 16., Isai. XL, 18., Ps. XCVII, 9., Ier. VIII, 19.

wenigstens abbildbar, und es erscheint dann nicht mehr als unstatthaft, sich durch Abbildung sein Wesen zu versinnlichen. Wenn nun aber Gott absolut gestaltlos ist, so folgt mit Nothwendigkeit, daß er auch keine Ausdehnung hat, daß er ein absolut einfaches Sein ist. Denn alles Ausgedehnte hat irgend eine Gestalt und es läßt sich umschreiben; eine gestaltlose Ausdehnung ist für uns undenkbar. Insofern daher das A. T. dem göttlichen Wesen Abbildbarkeit abspricht und damit absolute Gestaltlosigkeit ihm zuschreibt, insofern behauptet und lehrt es darin einschließlich die absolute Einfachheit und Unausgedehntheit des göttlichen Wesens. Dieselbe Eigenschaft der absoluten Einfachheit und Körperlosigkeit Gottes drückt dann das A. T. auch noch dadurch aus, daß es ihm Unsichtbarkeit beilegt. Alles Ausgedehnte ist an sich sichtbar, d. h. es widerspricht seiner Idee nicht, zu einem entsprechenden körperlichen Organe in einem Verhältnisse zu stehen und von ihm angeschaut zu werden, und wenn daher das A. T. dem göttlichen Wesen Sichtbarkeit, d. i. Anschaubarkeit durch irgend ein körperliches Organ absolut und schlechthin abspricht, so behauptet es eben damit seine absolute Einfachheit (Exod. 19, 21. 33, 20). Mit aller Strenge ergibt sich denn auch die absolute Einfachheit Gottes noch daraus, daß das A. T. dem göttlichen Wesen Unermeßlichkeit und Unwandelbarkeit zuschreibt. Gott ist unermeßlich, d. h. er erfüllt in seiner Totalität sowohl den ganzen Raum, als jeden einzelnen Theil desselben, und er ist folglich kein körperliches, meßbares Sein, da dieses als Ganzes und in seinen Theilen nur einen bestimmten Raum einnimmt. Eben so ist Gott der absolut Unveränderliche und darum der absolut Einfache; denn die Einheit und Vereinigung eines Zusammengesetzten kann nicht anders, denn als bewirkt durch eine von Außen kommende Einwirkung, mithin durch Veränderung begriffen werden (Jerem. 23, 4. 3. König. 8, 27. Malach. 3, 6).

Genauere Bestimmungen als die bezeichneten enthält das A. T. über die Unkörperlichkeit Gottes nicht. Man sieht jedoch aus den angeführten Stellen deutlich genug, wie sehr das A. T. sich bestrebt, alles von Gott auszuschließen, was wir an den körperlichen Dingen wahrnehmen, und was ihn in den Kreis des Endlichen herabziehen könnte. Daß nun die alttestamentlichen Theophanien und insbesondere jene Stellen des A. T., worin Gott menschliche Organe und Gliedmaßen, Augen, Ohren u. s. w. beigelegt werden, mit den ange-

führten Stellen nur in einem scheinbaren Widerspruche stehen, das bedarf keiner näheren Nachweisung. Gott ist seiner Natur nach unsichtbar, aber es fehlt ihm, wie der h. Ambrosius[1]) sagt, die Macht nicht, sich mit sichtbaren Formen zu umgeben und darin dem Menschen seine Nähe zu verkündigen; wenn aber das A. T. von göttlichen Gliedmassen redet, so ist seine Sprache eben nur die bildliche und symbolische, und das A. T. bedient sich derselben nur, um dem schwachen, sinnlichen Menschen eine lebendige, faßliche Idee von der göttlichen Kraft und Wirksamkeit zu vermitteln[2]).

3. Die neutestamentliche Lehre steht mit der Lehre des A. T. im vollkommenen Einklange. Das N. T. spricht wie das A. T. dem göttlichen Wesen Sichtbarkeit und Abbildbarkeit ab, schreibt ihm Unermeßlichkeit und Unveränderlichkeit zu, und behauptet also darin einschließlich seine Unkörperlichkeit (Röm. 1, 20—23., Colos. 1, 13., 1, Tim. 1, 17. 6, 16. Act. 17, 2.). Ein ganz vorzügliches Moment für die absolute Unkörperlichkeit Gottes liegt denn auch noch in der schon erklärten Stelle bei Joann. 4, 24., wo Gott schlechthin der Geist genannt wird. Diese Bezeichnung Gottes als des absoluten Geistes beweiset zwar nicht unmittelbar mit Strenge die absolute Einfachheit Gottes; denn die damalige Volksvorstellung verband mit dem Ausdrucke Geist nicht so fast den Begriff der absoluten Einfachheit, sondern sie schloß dadurch zunächst und vorzugsweise nur die grobe Körperlichkeit von ihm aus, und wenn daher Christus Gott als Geist bezeichnet, so bedarf es noch der besonderen Untersuchung, ob er ihm darin die absolute Einfachheit beigelegt, oder ob er ihm dadurch in Uebereinstimmung mit der Volksvorstellung bloß etwa grobe Körperlichkeit abgesprochen habe. In dieser Beziehung spricht nun aber wohl der ganze Context für die erstere Annahme, daß der Ausdruck „Geist" im absoluten Sinne zu verstehen sei. Christus faßt die wahrhaft gei-

---

[1]) In cap. l. Lucae. In potestate nostra non est, eum videre, sed in potestate illius est, apparere.

[2]) Aug. epist. 148. c. 4. n. 13. Scriptura et alas deum habere dicit, quas nos utique non habemus. Sicut ergo, alas cum audimus, protectionem intelligimus et cum audimus pedes, praesentiam, et cum audimus oculos, visionem, qua cognoscit, et cum audimus faciem, notitiam, qua innotescit, et siquid aliud eadem scriptura tale commemorat, puto spiritualiter intelligendum.

stige Verehrung, welche durch geistige Acte geschieht und im inneren Heiligthum des Gemüthes vollzogen wird, welche an keinen Ort gebunden ist, im Gegensatze auf zu der sinnlichen Verehrung Gottes, welche Gott glaubt an dem einen Orte besser verehren zu können, als an dem anderen, die also die Vorstellung von Gott als einem räumlichen Wesen zu Grunde hat, und er begründet die Nothwendigkeit der ersteren und die Verwerflichkeit der zweiten Verehrungsweise dadurch, daß er sagt: Gott sei ein Geist. In dieser Verbindung kann der Ausdruck „Geist" wohl nichts anders bezeichnen, als ein nichträumliches, körperloses Wesen, und es wird darin also Gott absolute Körperlosigkeit zugeschrieben.

4. So wie nun die h. Schrift Gott als das absolut einfache, immaterielle Wesen charakterisirt, so geschieht dasselbe von Seite der Väter, und sie entwickeln zum Theil schon mit Scharfsinn die rationellen Gründe, worauf jene Wahrheit beruht. „Wirst du ihn wohl, sagt z. B. Gregor von Nazianz, Leib nennen? Wie aber wird das Leib sein können, was unendlich, unbegrenzbar und ohne Gestalt ist, was weder berührt noch beschaut werden kann? Wie kann etwas der Verehrung und Anbetung würdig sein, wenn es durch Grenzen bestimmbar ist? Denn was wird alsdann uns hindern, zu sagen, daß er aus Elementen besteht und in dieselben durch gänzliche Auflösung wieder zurückkehrt? Denn die Zusammensetzung ist der Grund des Kampfes, Kampf aber der Grund der Trennung, die Trennung die Ursache der Auflösung, Auflösung aber ist der Gottheit durchaus fremd. Es ist also in ihr keine Trennung, damit keine Auflösung sei, noch ist Kampf, auf daß keine Trennung sei; endlich aber ist er auch kein Leib, damit keine Zusammensetzung sei [1])."

---

[1]) Orat. 34. cf. Orig. de princip. lib. I. c. 1. n. 6. Non ergo aut corpus aliquod aut in corpore esse putandus est deus, sed intellectualis natnra simplex, nihil omnino in se adiunctionis admittens, uti ne maius aliquid et inferius esse credatur, sed ut sit ex omni parte μοναϛ, et ut ita dicam, εναϛ et mens ac fons, ex quo initium totius intellectualis naturae vel mentis est. Ambrosius de fide lib. I. cap. 16. Deus naturae simplicis est, non coniunctae ac compositae. August. de trinitate lib. V, 3. Intelligit omnia et sentit mente, non corpore, quia spiritus est deus. lib. VI. c. 7., lib. XII. c. 7. de civitate dei. lib. II. c. 10. n. 3. Hieron. in cap, LXIV. Isai. Deus nequaquam sermonibus explicatur, nec oculo

5. Die Lehre von der absoluten Einfachheit Gottes hat im Laufe der Zeit vielfachen Widerspruch gefunden, und man kann dieses nicht anders, als natürlich finden, da es dem sinnlichen Menschen äußerst schwer fällt, sich zu der Idee eines reinen Geistes zu erheben. Zunächst werden in dieser Hinsicht des Irrthums beschuldigt mehrere Väter der ersten Jahrhunderte z. B. Melito, Tertullian[1]), insofern sie Gott zwar nicht einen grob materiellen, aber doch, wie es scheint, einen feinern, ätherischen Körper, einen Körper in seiner Art (corpus sui generis) beilegten. Es herrscht unter den Theologen Streit darüber, ob diese Väter wirklich häretisch die Körperlichkeit Gottes gelehrt und behauptet haben, und es hält schwer, diesen Streit zu entscheiden. Viele Theologen und selbst Väter z. B. Augustin[2]) sind für die

---

contemplabilis est, sed ab his videtur, de quibus scriptum est, beati mundi corde, quoniam ipsi deum videbunt. Ioann. Dam. Orth. fid. l. c. 4. Conc. Lat. IV, c. 1. Una est dei essentia, substantia seu natura simplex omnino.

[1]) Advers. Marcionem c. 16. Quanta erit diversitas divini corporis et humani sub eisdem nominibus membrorum, tanta erit diversitas et animi divini et humani differentia, sub eisdem licet vocabulis sensuum. Cf. Contr. Prax. c. 7. In qua effigie dei (scilicet sermo seu filius dei)? Utique in alia, non tamen in nulla. Quis enim negabit, deum corpus esse, etsi deus spiritus est? Spiritus enim corpus sui generis in sua effigie. Sed et invisibilia illa, quaecunque sunt, habent apud deum et suum corpus et suam formam, per quae soli deo visibilia sunt. De carn. Christi c. 11. Omne, quod est, corpus est sui generis, nihil est incorporale, nisi quod non est.

[2]) De haeresi 86. Potuit enim putari, corpus deum dicere, quia non est nihil, non est inanitas, non est corporis vel animi qualitas, sed ubique totus et per locorum spatia nulla partitus: in sua tamen natura atque substantia immutabiliter permanet. Cf. lib. 10. de genes. ad lit. cap. 25. Denique Tertullianus, quia corpus esse animam credidit, non ob aliud nisi quod eam incorpoream cogitare non potuit, et ideo timuit, ne nihil esset, si corpus non esset, nec de deo voluit aliter sapere: qui sane, quoniam acutus est, interdum contra opinionem suam visa veritate superatur. Quid enim verius dicere potuit, quam id, quod ait quodam loco: Omne corporale passibile est? Debuit ergo mutare sententiam, qua paulo superius dixerat: Etiam deum corpus esse. Neque enim arbitror eum decipuisse, ut etiam dei naturam passibilem crederet, ut iam Christus non in carne tantum, neque in carne et anima, sed in ipso verbo, per quod facta sunt omnia, passibilis et commutabilis esse credatur, quod absit a corde christiano. Der h. Augustin glaubt nach dieser Stelle, Tertullian müsse seinen früheren Irrthum zurückgenommen haben, da er jeden Körper leidensfähig nenne, Gott aber nach ihm über alle Leiden erhaben sei (cont. Prax. 29.); allein diese

Rechtgläubigkeit dieser Väter, und sie behaupten, diese Väter hätten sich der Ausdrücke, „Substanzialität und Körperlichkeit" als synonimer bedient, und wenn sie demnach die Körperlichkeit Gottes ausgesprochen, so hätten sie damit nichts anderes aussprechen wollen, als Gott sei Substanz, ein reales, substantielles Sein, kein bloßer Schein, keine bloße Eigenschaft, Idee. Allein wir können dieser Ansicht nicht so geradezu beistimmen, jene Identificirung im Ausdrucke spricht wenigstens für eine Unklarheit der Begriffe. Die bezeichneten Väter identificirten allerdings die Ausdrücke Substanz und Körperlichkeit; aber sie faßten vielleicht den Ausdruck „Körperlichkeit" in dem richtigen Sinne auf und sie meinten eben nur, ein reales, substantielles Sein sei nicht anders gedenkbar, als in der Form der Körperlichkeit. Sie behaupteten vielleicht, alles Wirkliche habe irgendwie einen Körper, und was daher unkörperlich, unausgedehnt sei, das sei auch nicht ein reales Substantielle; und in diesem Sinne war ihnen Realität, Substanzialität, Körperlichkeit vielleicht durchaus identisch. Was nun aber diese Behauptung als die eigentliche Grundlage ihres Irrthums betrifft — ob es die wirkliche Behauptung der Väter gewesen sei, das läßt sich wohl nicht mit Sicherheit entscheiden — so kann sie offenbar mit gar nichts bewiesen werden, und sie wurzelt bloß in der groben Sinnlichkeit des im Denken ungeübten Menschen, welcher Alles mit dem äußern Sinne erfassen und anschauen will, und sich nicht zu dem Realgrunde alles Seins, nämlich zu der Idee der Kraft zu erheben vermag. Die gebildete Vernunft erhebt sich aber zu diesem Begriffe, und sie faßt den Körper eben nur auf als die bestimmte Erscheinung einer Pluralität von zu Grunde liegenden Kräften. Wo daher die Kraft in der Einheit als bloße Spontaneität hervortritt, und demnach andere Erscheinungen, als Ausdehnung, Nebeneinander u. s. w. wirkt, da hört für die Vernunft der Begriff des Körpers auf und sie hat gegen die Möglichkeit, daß die Kraft so in der Einheit sich äußere, gar nichts einzuwenden, und eben deshalb hat sie auch gar nichts einzuwenden gegen ein absolut körperloses Sein. Die Kraft haftet nach

---

Schluß erscheint offenbar nicht als hinreichend begründet, da Tertullian die Leidensfähigkeit vielleicht eben nur als eine Eigenschaft der uns bekannten irdischen Körper begriff, sie aber vielleicht dem corpus sui generis als einem ätherischen absprach.

der in der Vernunft gegebenen Anschauung nicht nothwendig an einem körperlichen Träger, die spontane Kraft bedarf nicht der Materie, der receptiven Kraft, um zu sein und sich zu äußern, sondern sie kann für sich sein und wirken, und wo daher dieses der Fall ist, da ist sie auf eine unkörperliche Weise vorhanden.

In demselben Irrthum war denn auch 2) im vierten Jahrhundert die Secte der Anthropomorphiten befangen, welche sich nach einigen Kirchenvätern zunächst in Mesopotamien und Syrien unter der Anleitung eines gewissen Audäus gebildet haben soll, und die vorzüglich bei den Mönchen Aegyptens Eingang fand. Diese Mönche glaubten keinen Gott mehr zu haben, wenn sie ihn nicht sollten begrenzen und kein sinnliches Bild von ihm als einer menschenähnlichen Gestalt in der Vorstellung sollten tragen dürfen; nur zu einem menschenähnlichen Gott könne man beten, denn ohne Gestalt sei keine Schönheit, ohne Schönheit aber kein Verlangen, keine Liebe möglich. Diese Secte, welche Gott durchaus als körperlich auffaßte, wurde vorzüglich vom h. Athanasius bestritten, und auf mehreren Concilien als häretisch verdammt [1]). Im Mittelalter erneuerte sich diese Vorstellungsweise bei verschiedenen mystisch-pantheistischen Secten (Amalrich, Abälard), sie wurde aber auf der 4ten Synode im Lateran als eine Verirrung bezeichnet und dagegen die absolute Geistigkeit, als eine besondere Eigenschaft Gottes ins Symbolum aufgenommen: Firmiter credimus . . . . una est dei essentia, substantia seu natura simplex omnino. In der spätern Zeit wurden diese materialistischen Irrthümer von den Socinianern erneuert, und eben so von den verschiedenen pantheistischen Systemen, von dem Spinozismus u. s. w.

§ 27.

Fortsetzung. Die absolute Einfachheit Gottes als Abwesenheit jeder metaphysischen und logischen Compposition in Gott.

1. Gott ist nach Vernunft und Schrift das absolut einfache Wesen und zwar nicht bloß, insofern er frei ist von jeder physischen Composi-

[1]) Cf. Epiphan. haeres. 70, 76. August. de haeres. 50. epist. 144. Hieron. epist. 6. ad Pammachium.

tion und das absolut immaterielle, unkörperliche Wesen ist, sondern auch insofern er die absolute Einheit und Einfachheit der geistigen Kraft ist. So wie es in Gott keine physische Zusammensetzung aus verschiedenen, substanziellen Theilen, aus Materie und Form gibt, so gibt es in ihm auch keine sogenannte metaphysische und logische Composition, keine Zusammensetzung von Wesen und Eigenschaften, von Subject und Accidenz, von Potenz und Actus, von Natur und Existenz, von Wesenheit und Personalität, von Genus und Differenz u. s. w. Der menschliche Geist, obschon er der Substanz nach ebenfalls ein Einfaches ist und nicht aus real verschiedenen Theilen besteht, ist doch nicht frei von jeder metaphysischen Composition, er offenbart sein Wesen nicht in einem absolut einfachen Acte. Der kreatürliche Geist ist vielmehr zunächst bloße Potenz, und er gelangt nur allmälig zur Actualität, und zwar geschieht seine Lebensentwicklung durch die Entfaltung des Gegensatzes von Receptivität und Spontaneität; äußere Potenzen wirken auf ihn, und indem er frei dagegen reagirt, gewinnt er allmälig bestimmte Eigenschaften. In ihm kann daher zwischen Potenz und Actus, zwischen Wesen und Eigenschaft, und eben so kann und muß bei ihm zwischen Natur und Persönlichkeit unterschieden werden; die menschliche Natur war z. B. in Christus ohne eigene Personalität vorhanden, und es gehört folglich nicht zum Wesen der menschlichen Natur, daß sie durch sich selbst personirt sei; zwischen der Natur des menschlichen Geistes und zwischen ihrer Personalität besteht also ein Unterschied und zwar mehr als ein bloß virtueller Unterschied. Alle diese Unterschiede sind nun zwar allerdings keine substanziellen Unterschiede, sie können vielmehr nur denkend erfaßt werden, aber es sind doch immerhin metaphysische Unterschiede, die mit der absoluten Einfachheit im Widerspruche stehen und in dem unendlichen Wesen nicht sein können. Gott ist Alles, was er ist, durchaus wesenhaft in der absoluten Einheit der Kraft, und wenn wir daher zunächst von Gottes Wesen und seinen Eigenschaften, so wie von unter einander verschiedenen Eigenschaften in Gott sprechen, so sind darunter weder reale noch metaphysische Unterschiede in Gott zu verstehen, denen wie immer verschiedene Kräfte, verschiedene formales rationes in Gott entsprächen, sondern in jeder göttlichen Eigenschaft und Thätigkeit stellt sich die ganze göttliche Totalität, die Eine göttliche Wesenheit, das Eine göttliche Ich, derselbe Unendliche dar; die Unterschiede, die wir in Gott

zwischen Wesen, Personalität und Eigenschaften, und zwischen den einzelnen Eigenschaften selbst setzen und annehmen, sind keine reale Unterschiede, sondern es sind nur Unterschiede des Denkens, distinctiones κατ' ἐπινοιαν, distinctiones rationis ratiocinatae; es sind nur Unterschiede, welche wir mit Rücksicht auf die mannigfaltigen Offenbarungsweisen Gottes setzen und annehmen, nur verschiedene Momente, worin sich das Eine göttliche Wesen nicht auf zeitliche Weise nach und nach, sondern in einem und demselben Acte setzt und ausspricht; das Eine absolut identische göttliche Wesen ist und offenbart sich als die absolute Allmacht, Liebe, Weisheit, als Erkennen, Wollen u. s. w., und diese Momente sind allerdings virtuell verschiedene Momente, aber es ist die Eine absolut einfache Entität, welche sich in einem und demselben Acte so offenbart und ausspricht. Dieser höchst schwierige Gegenstand, diese reale Identität und diese formale Verschiedenheit der göttlichen Eigenschaften vom göttlichen Wesen und unter einander hat die Denker von jeher beschäftigt, und er entzweite bekanntlich schon in der scholastischen Zeit die Schule des h. Thomas und die des Duns Scotus. Duns Scotus behauptete eine reale, wesenhafte Einheit, aber eine formale Verschiedenheit der göttlichen Eigenschaften unter einander und vom göttlichen Wesen, eine distinctio formalis, in formali ratione [1]), während der h. Thomas dieselbe verwarf und bloß eine distinctio rationis ratiocinatae, quae fundamentum habet in re, behauptete und zuließ [2]); beide, Duns Scotus und der h. Thomas, behaupteten also bei aller wesenhaften Einheit Gottes eine gewisse objective Verschiedenheit der göttlichen Eigenschaften unter einander und vom göttlichen Wesen, eine Verschiedenheit, welche zwar nur denkend erfaßt werden könne, die aber doch an sich unabhängig vom Denken des Menschen und ohne Zuthun desselben in Gott bestehe; der h. Thomas begriff aber seine distinctio rationis ratiocinatae als nicht näher bestimmbar und als unbegreiflich, und seine Schule verwarf die Scotistische Di-

---

[1]) Scotus in I. sent. dist. 8, q. 4. Est igitur aliqua nonidentitas formalis sapientiae et bonitatis, in quantum earum essent distinctae diffinitiones, si essent diffinibiles, diffinitio autem non tantum indicat rationem causatam ab intellectu, sed quidditatem rei: ergo non est identitas formalis ex parte rei . . . . Concedo veritatem esse bonitatem in re, non tamen formaliter veritatem esse bonitatem.

[2]) Summa P. I. q. 13.

stinction, insofern sie als eine distinctio in formali ratione, eine innere reale Verschiedenheit der Kräfte in Gott zu behaupten schien; und sie scheint Dieses insofern mit Recht gethan zu haben. Man kann und darf die verschiedenen göttlichen Eigenschaften nicht so auffassen und begreifen, als entsprächen ihnen in Gott an sich verschiedene Kräfte, welche das göttliche Ich beherrsche, und als ihm gehörig in die Einheit des Bewußtseins aufnehme, sondern ein und dasselbe absolut einfache, göttliche Ich stellt sich in einem und demselben absolut einfachen Acte in virtuell verschiedenen Momenten dar. Die Auffassung der göttlichen Eigenschaften als verschiedener Kräfte liegt wesentlich dem polytheistischen Heidenthum zu Grunde, und dieses ist zum Theil daraus hervorgegangen. Im griechischen Heidenthume z. B. repräsentirt jeder Gott einseitig irgend ein göttliches Attribut, und was daher der eine Gott hat, das fehlt dem andern und jede Gottheit ist daher an sich etwas Beschränktes.

Daß nun die bezeichnete, reale Einheit des Wesens und der Eigenschaften nothwendig in Gott zu setzen und überhaupt jede Composition in ihm zu negiren sei, das ist schon vom philosophischen Standpuncte aus einleuchtend, und zwar folgt sie unmittelbar aus der absoluten Unbeschränktheit, Unendlichkeit und Vollkommenheit Gottes. Gott als das absolut vollkommene Sein und Leben ist nothwendig zu denken als der purissimus actus, d. h. in jedem Momente der immanenten, göttlichen Thätigkeit z. B. in der Weisheit, Heiligkeit stellt sich die ganze göttliche Totalität, die Eine absolute und absolut einfache Kraft dar, und alle diese Momente, so verschieden sie auch in virtueller Hinsicht sein mögen, bilden in Gott eine reale Einheit, einen absolut einfachen Actus; das göttliche Erkennen und Wollen z. B. bilden in Gott nicht successive oder neben einander fortlaufende Momente, und Gott ist nicht durch etwas Anderes z. B. das Erkennen, die Weisheit und durch etwas Anderes das Wollen, die Liebe u. s. w., sondern in einem und demselben absolut einfachen Acte ist Gott erkennend, wollend. Wie nun diese virtuell verschiedenen Momente in Gott eine reale Einheit bilden und in einem einfachen Acte sich darstellen können, das vermögen wir allerdings in unserer Beschränktheit nicht zu begreifen; allein daß es sich doch nothwendig so verhalte und verhalten müsse, das ist für uns in speculativer Hinsicht eine durchaus nothwendige Annahme. Denn wären 1) die göttliche Wesenheit und die göttlichen

Eigenschaften, wie auch immer verschiedene, von einander unabhängige, neben einander hinlaufende Momente in Gott, und wäre der formale Grund der göttlichen Eigenschaften ein verschiedener, so würden offenbar, da das Absolute nur als Person gedacht werden kann, und nothwendig in jeder seiner Eigenschaften persönlich ist, so viele göttliche Personen zum Vorschein kommen, als es verschiedene eigenschaftliche Momente, als es verschiedene rationes formales in Gott gäbe, und da nun einer jeden dieser Personen die Eigenschaften der andern fehlen würden, so wäre jeder dieser Personen etwas an sich Unvollkommenes und dasselbe gälte von der ihr entsprechenden Eigenschaft; jede einzelne Thätigkeitsform und Erscheinungsweise Gottes würde eben damit aufhören, eine göttliche d. h. eine absolut vollkommene zu sein, und Gott würde also in lauter einzelnen Beschränktheiten subsistiren. Eine wissende und erkennende Kraft z. B., welche nicht zugleich als solche das Wollen und die Kraft zu wollen in sich hat, ist eine unvollkommene Erkenntnißkraft, und sie charakterisirt ein solches Wesen als ein mangelhaftes und beschränktes. Ferner eine Liebe z. B., welche an sich ohne Heiligkeit ist und sein kann, ist eine gesetzlose und unvernünftige Liebe, also eine Unvollkommenheit. Beim endlichen Menschen findet nicht selten ein solches getrenntes Sein und Wirken statt, sein Geist wirkt oft einseitig; er erkennt z. B. oft das Wahre und Gute, ohne es aber zugleich zu wollen und zu lieben; seiner Anlage nach ist er aber in einem gewissen Maße ebenfalls eine einfache Kraft, und es gehört zu seiner Bestimmung, daß er stets, so weit dieses möglich ist, mit der Ganzheit seines Wesens thätig sei, daß die Aeußerung der einen Kraft auch sofort die Aeußerung der anderen, die Erkenntniß des Guten, z. B. die Liebe desselben hervorrufe, und daß er so ein in sich harmonisches Sein und Leben offenbare. Ursprünglich vor der Sünde besaß der Mensch in einem gewissen Sinne diese Einheit und Harmonie der Kräfte und eben so tritt sie lebendig hervor in Christus, dessen urbildliche Menschheit uns wirklich den lebendigen, vollen Eindruck einer stetigen Einheit und Harmonie wieder gibt, eben weil in jedem Augenblicke die Ganzheit seines Wesens thätig ist. Durch die Ursünde hat der Mensch jedoch diese Einheit und Harmonie der Kräfte verloren, und er konnte sie verlieren, eben weil der Mensch zunächst als Kreatur ein bloß potenzielles Wesen ist, seine Eigenschaften also nichts Wesenhaftes, sondern etwas Accidentelles in ihm sind, und dem-

nach wie allmälig erworben, so auch wieder verloren werden können. Der Mensch als freie Persönlichkeit hat sich selbst zu realisiren und zu vollenden, er hat sich selbst in seiner Gewalt, und er kann demnach seine potenziellen Anlagen entfalten oder nicht entfalten; er kann das, was in ihm schon zur Entfaltung gekommen ist, hegen und pflegen, oder es wieder auf die bloße Potenzialität herabsetzen. In Beziehung auf den endlichen Menschengeist ist daher nothwendig zwischen Potenzialität und Actualität, zwischen Wesen und Erscheinung zu unterscheiden, und er bringt daher nicht nothwendig überall sein ganzes Wesen zur Erscheinung. In Gott aber als dem absolut vollkommenen Wesen ist diese Unterscheidung absolut undenkbar, in ihm gibt es nichts Potenzielles und Accidentelles, und ein Solches kann es in ihm nicht geben, weil er dadurch verendlicht würde; Gott ist vielmehr Alles, was er ist, durchaus wesenhaft; jede Eigenschaft ist sein Wesen, und alle seine Eigenschaften stellen sich in einem und demselben absolut einfachen Acte dar; er hat und besitzt die ganze unendliche Fülle des Seins in einem absoluten Ineinander. Es gibt in ihm überhaupt keine Getrenntheit und Getheiltheit; seine Persönlichkeit, seine Wesenheit, seine Eigenschaften, Liebe, Gerechtigkeit, Heiligkeit, u. s. w. sind nichts wie auch immer Geschiedenes und Getrenntes, sondern Gott ist seine Wesenheit, und jede einzelne Eigenschaft ist seine Wesenheit. Wären 2) die göttliche Persönlichkeit, Wesenheit und die göttlichen Eigenschaften wie auch immer reale Verschiedenheiten in Gott, und vereinigten sie sich etwa in Gott zu einer lebendigen, persönlichen Einheit, so wäre ja Gott als das vereinigende, persönliche Princip, wie schon die Väter und Scholastiker richtig bemerken, nothwendig früher zu denken als das Vereinigte; Gott ist nun aber nothwendig Alles, was er ist, von Ewigkeit, und durch seine Natur, und er kann daher nicht die persönliche Einheit von einem wie auch immer Zusammengesetzten sein.

2. Die h. Schrift spricht über diese metaphysischen Bestimmungen, wie ganz natürlich ist, an keiner Stelle ex professo; sie schildert jedoch das göttliche Sein und Wirken durchgängig so, daß die absolute Harmonie und Einheit desselben nicht verkannt werden kann; sie weiß z. B. von keiner Liebe ohne Gerechtigkeit u. s. w. Ganz bestimmt deutet sie aber auf diese absolute Einfachheit Gottes hin, und sie spricht dieselbe aus, wenn sie einzelne abstracte Namen gebraucht, um

damit Gott als solchen zu bezeichnen. So z. B. wird Gott in der h. Schrift abstract die Weisheit, die Gerechtigkeit, die Liebe, der Weg, die Wahrheit und das Leben u. s. w. genannt (Sprüchw. 8, 14. Joh. 14, 6.). Wäre Gott etwas Zusammengesetztes, zusammengesetzt aus Personalität und Wesenheit, aus einer heiligen Kraft, aus einer gütigen Kraft u. s. w., wären jene eigenschaftlichen Bestimmungen real verschiedene Momente oder etwas Accidentelles in Gott, so würde offenbar in einem jeden derselben nicht das göttliche Wesen als solches, oder nicht die Person Gottes als solche gesetzt sein, und es könnte nicht absolut und abstract heißen: Gott sei die Weisheit, Liebe, d. h. die persönliche, subsistirende Weisheit u. s. w., sondern es müßte heißen: Gott habe die Weisheit, Liebe, Gerechtigkeit. Die Ausdrücke Weisheit, Güte u. s. w. würden Gott nicht absolut und schlechthin benennen können, sondern Gott wäre etwas Höheres, was die Güte, Heiligkeit u. s. w. gleichsam nur an sich und mit sich vereinigt hätte.

3. Was die Lehre der Väter betrifft, so spricht sie sich in Beziehung auf diesen Gegenstand ganz bestimmt aus und sie entwickelt auf eine wahrhaft wissenschaftliche, speculative Weise die Gründe für die Wahrheit dieser Thesis. Die Väter wurden dazu veranlaßt durch verschiedene Irrthümer, welche allmälig in dieser Hinsicht zum Vorschein kamen, und in das Wesen des Christenthums tief eingriffen z. B. durch den Irrthum der Polamiten, welche die göttliche ἐνεργεια, die göttliche Kraft und Wirksamkeit unterschieden von der göttlichen Substanz und sie für eine Ausströmung derselben hielten, dann durch den schon erwähnten Irrthum des Bischofs Gilbertus Porretanus und des Abtes Joachim, welche die göttlichen Personen von der göttlichen divinitas und deren Eigenschaften real schieden und trennten. Allen diesen und anderen Irrthümern gegenüber verneinen die Väter in Gott jede Zusammensetzung aus Personalität und Natur [1]), Wesen und Eigen-

[1]) Cf. Gregor Nazianz. orat. 34. Unum tria et tria unum, in quibus deitas, vel ut exactius dicam, quae tria sunt deitas. August. epist. 122. cap. III. n. 13. Nunc tu vero tene inconcussa fide, patrem et filium et spiritum sanctum esse trinitatem et tamen unum deum, non quod sit eorum communis quasi quarta divinitas, sed quod sit ipsa ineffabilis et inseparabilis trinitas. Cf. Bernardus sermo 80 in Canticum n. 6. Concil. Rem. in Symbolo: Credimus et confitemur, simpli-

schaft [1]), Substanz und Accidenz, Actus und Potenz [2]), Genus und Differenz [3]), und sie zeigen, daß Gott als das absolute und absolut vollkommene Wesen schlechthin nur als die absolute Einfachheit begriffen werden könne [4]).

---

cem uaturam divinitatis esse deum nec aliquo sensu catholico posse negari, quin divinitas sit deus et deus divinitas. Sicuti vero dicitur sapientia sapientem et magnitudine magnum, divinitate deum esse, et alia huiusmodi: credimus non nisi ea sapientia, quae est ipse deus, sapientem esse, non nisi ea magnitudine, quae est ipse deus, magnum esse, non nisi ea aeternitate, quae est ipse deus, aeternum esse, nisi ea unitate unum, quae est ipse: id est, se ipso sapientem, magnum, aeternum, unum, deum.

[1]) Cf. August. de trinit. lib. 15. cap. 3. Bonitas atque iustitia, numquid inter se in natura dei sicut in eius operibus distant, tanquam duae diversae sint qualitates dei, una bonitas, alia iustitia? non utique, sed quae eius iustitia, ipsa bonitas et quae bonitas, ipsa beatitudo. Et cap. 6. Sua est ipsa sapientia, quia non est aliud sapientia eius, aliud essentia, cui hoc est esse quod sapientem esse.

[2]) Cf. August. de trinit. lib. 5. c. 4. Accidens non solet dici, nisi quod aliqua mutatione eius rei, cui accidit, amitti potest . . . . Nihil itaque accidens in deo, quia nihil mutabile aut amissibile. Lib. 15. c. 3. Quidquid secundum qualitates illic (in deo) dici videtur, secundum substantiam vel essentiam est intelligendum. Absit enim ut spiritus secundum substantiam dicatur deus, et bonus secundum qualitatem, sed utrumque secundum substantiam. Et eodem loco n. 8. Una eademque res dicitur sive dicatur aeternus deus, sive immortalis, sive incorruptibilis, sive immutabilis, itemque cum dicitur vivens et intelligens, quod est utique sapiens, hoc idem dicitur. Non enim percepit sapientiam, qua esset sapiens, sed ipse sapientia est.

[3]) Clem. Alex. Strom. lib. 5. Quem ad modum dici potuerit, quod neque est genus, neque differentia, neque species, neque individuum, neque numerus. Cyril. Alex. dial. 2. de trinit. A recta ratione longe alienissimum est, genus de deo nominare, cum nulla res sit cum ipso aut ante ipsum.

[4]) Der h. Thomas spricht sich über diesen Gegenstand in prägnanter Kürze also aus: In quolibet genere tanto aliquid est nobilius, quanto simplicius . . . . quod igitur est in fine nobilitatis omnium entium, oportet esse in fine simplicitatis: hoc autem, quod dicimus in fine nobilitatis omnium entium, dicimus deum; nulla ergo compositio ei accidere potest. cf. contr. Gentil. I, 18.

§ 28.

Die Eigenschaften der Raumlosigkeit, der Allgegenwart und Unermeßlichkeit Gottes.

1. Gott als das absolut einfache, unausgedehnte Wesen ist absolut raumlos, d. h. er erfüllt weder den ganzen Raum noch einen einzelnen Theil desselben in der Weise, wie ihn die körperlichen Dinge erfüllen und einnehmen; Gott ist aber doch deshalb nicht vom Raume und den räumlichen Dingen getrennt und geschieden, sondern er ist in seiner Raumlosigkeit zugleich dem Raume und allen räumlichen Dingen substantiell gegenwärtig; er durchdringt mit der Ganzheit seines Wesens den ganzen Raum und einen jeden einzelnen Theil desselben, ohne ihn zu erfüllen, d. h. er ist raumlos und in seiner Raumlosigkeit zugleich allgegenwärtig. Weiterhin ist Gott nicht bloß dem wirklichen Raume und den wirklichen räumlichen Dingen substantiell gegenwärtig, sondern er ist auch in allen möglichen Räumen, so viele ihrer gedacht werden mögen, durch sich selbst wesenhaft gegenwärtig, d. h. er hat eine unermeßliche Daseinsweise, er ist nicht bloß allgegenwärtig, sondern er ist unermeßlich und er ist jenes, weil er dieses ist. Gott gleicht vermöge dieser Daseinsweise einer Kugel, deren Centrum überall und deren Umfang und Peripherie nirgends ist, und er ist so der Quantität nach der Kleinste und zugleich der Größte.

Um nun diese Eigenschaften in ihrem gegenseitigen Verhältnisse mit Schärfe zu erfassen, muß man sich den Begriff des Raumes klar zu machen suchen. Der Begriff des Raumes entsteht und bildet sich für den Menschen im Wege der äußern Anschauung, und zwar in dieser Weise: Wenn wir die uns umgebenden Gegenstände betrachten, so stellen sie sich uns dar als außer und neben einander daseiend; jedes Ding hat seinen bestimmten Stand im Dasein, wo das eine ist, ist nicht das andere, d. h. sie stellen sich uns dar als ausgedehnt, als in einem Nebeneinander hervortretend, mag dieses Nebeneinander nun an einem einzigen Gegenstande oder an mehreren in ihrem Verhältnisse gegen einander erscheinen und so zum Bewußtsein kommen. Wir nennen diese Substanzen, in denen so ein Nebeneinander ist, Materie, materielle Substanzen; ihre wesentlichen Merkmale sind Ausdehnung und

Undurchdringlichkeit; wo die eine ist, da kann nicht die andere sein. Sobald wir nun so den Begriff des Nebeneinander oder des Ausgedehnten gedacht haben, denken wir uns auch den Begriff eines Leeren, Offenen, Weiten, worin jene ausgedehnten Substanzen außer und neben einander sind, und dieses Leere, Offene, Weite ist eben der Raum. Der Raum ist demnach keine Realität und Wirklichkeit, sondern, wie die Zeit, ein abstracter Begriff, abstrahirt aus der äußern Wahrnehmung; er ist, abgesehen von den ausgedehnten Substanzen, keine substantielle Wirklichkeit, gerade so wie die Zeit nichts Substantielles ist. Der Raum bezeichnet vielmehr nur die Möglichkeit der Existenz materieller Dinge, das objective Verhältniß der einzelnen Realitäten, wonach sie ausgedehnt, d. h. außer und neben einander sind, und er erstreckt sich also nicht weiter als das Ausgedehnte reicht, und wir dürfen ihn absolut nicht weiter ausdehnen. Er ist das Neben- und Außereinander im Dasein, so wie die Zeit das Nacheinander ist, und er ist daher absolut nur dort, wo eine Mehrheit von Realitäten oder Kräften ist, welche sich von einander abstoßen, sich scheiden und trennen und sich nöthigen, neben einander einen bestimmten Stand im Dasein einzunehmen. Der Ausdruck: etwas ist im Raume, bezeichnet also nichts anderes als: es dehnt sich etwas auf eine bestimmte Weise neben einander aus, es hat einen bestimmten Stand im Dasein, so daß, wo es ist, nichts anderes ist und sein kann. Die Räumlichkeit ist so, wie man sieht, ein Kennzeichen der Endlichkeit oder das räumliche, ausgedehnte Sein ist nothwendig und wesentlich ein endliches; denn was sich von einem anderen zurückstoßen, trennen und scheiden läßt, was Berührungs- und Scheidungspunkte darbietet, das bewegt sich offenbar in Gegensätzen und ist also ein Endliches.

Das wesentliche Merkmal des räumlichen Seins ist nun die Ausdehnung, das Nebeneinander im Dasein, und damit also der Raum oder das räumliche Verhältniß zum Vorschein kommen könne, dazu ist wenigstens die Annahme zweier Kräfte nothwendig, welche sich in ihrem Sein berühren und scheiden, welche sich in einem Gegensatze gegen einander entfalten. Es ist eigentlich nicht eine Vielheit von Substanzen erforderlich, damit der Raum entstehe, sondern dazu ist die Position einer einzigen Substanz hinreichend, welche aus einem Dualismus von Kräften besteht, welche sich berühren und scheiden. Wo nur die Entfaltung eines Gegensatzes, da ist ein Nebeneinander und also Raum. Der Begriff des Rau-

mes hört aber sofort auf, wo schlechthin nur eine Einheit der Kraft ist; er hört auf, wo die Ausdehnung, das Nebeneinander der Kräfte aufhört, und von dem absolut Einfachen müssen wir also sagen, es sei nicht im Raume, d. h. es erfülle nicht einen Raumtheil und sei von ihm nicht eingeschlossen, in ihm sei kein Nebeneinander, und es befinde sich auch nicht neben anderen ausgedehnten Dingen, es könne sein, wo diese sind. Wenn Gott daher eine unausgedehnte, absolut einfache Kraft ist, so ist er nothwendig raumlos, er erfüllt weder den ganzen Raum noch einen Theil desselben, und Raumlosigkeit und absolute Einfachheit sind in dieser Beziehung ganz identisch. Wir als räumliche Wesen vermögen uns eine solche absolute Einfachheit nicht vorzustellen, und wir versetzen daher Alles in den Raum, und indem wir das Einfache gleichsam als einen untheilbaren, mathematischen Punkt uns denken, so versetzen wir es in einen untheilbaren Punkt des Raumes, und denken es als denselben erfüllend und umschließend. Die absolute Falschheit dieser Vorstellung ist jedoch nach dem Gesagten einleuchtend. Räumlichsein und Ausgedehntsein, so wie Unausgedehntsein und nicht im Raume sein ist durchaus identisch. Was absolut unausgedehnt ist, das ist auch nichts punktuell räumliches, das erfüllt auch keinen Punkt des Raumes, und wenn man es sich daher gleichsam als einen mathematischen Punkt denken will, so hat man nicht beachtet, daß der Punkt eben keine Realität, sondern bloß eine Fiction und Abstraction des Verstandes ist. In einer Linie z. B. kann sich der mathematische Verstand unendlich viele Momente oder Punkte denken, aber eben dieser Umstand, daß er unendlich viele sich denken kann, aber durchaus unvermögend ist, aus seinen unendlich vielen Punkten eine reale continuirliche Linie zusammenzusetzen, beweiset hinlänglich, daß der Punkt an sich keine Realität, und daß es durchaus unsinnig sei, ihn als einen Theil des Raumes zu denken. Der mathemathische Punkt ist nur ein gedachtes Moment im Raume, oder in einem der Länge nach Ausgedehnten, aber keine Realität, keine Raumerfüllung, kein Theil des Raumes. Das absolut Einfache ist daher raumlos, d. h. es erfüllt weder einen Theil noch einen Punkt des Raumes, ist also insofern nicht im Raume, der Raum ist nicht Bedingung seines Daseins, und es könnte und würde sein, wenn auch der Raum mit seinen ausgedehnten Substanzen gar nicht wäre. Der gemeine, sinnliche Verstand kann sich alles dieses nicht anschaulich vorstellen, und eben in diesem seinem

subjectiven Unvermögen wurzelt denn auch der bekannte Satz: Alles, was ist, muß irgendwo im Raume sein, d. h. irgend einen Theil des Raumes einnehmen. Dieser Satz gilt offenbar nur für das durch den äußern Sinn Wahrnehmbare, insofern es ausgedehnt und deshalb in einem bestimmten Raumtheile ist. Ob es aber nicht ein absolut einfaches Sein geben könne, diese Frage kann der sinnliche Verstand offenbar weder verneinen noch bejahen; gibt es aber ein solches, so ist es offenbar nicht im Raume, d. h. wenigstens nicht in dem Sinne, daß es von ihm eingeschlossen wäre und einen bestimmten Raumtheil erfüllte; denn wäre es eingeschlossen, so gäbe es in ihm ein Nebeneinander und es wäre nicht mehr das absolut Unausgedehnte, das absolut Einfache.

Die Eigenschaft der Raumlosigkeit bezeichnet nun zunächst etwas rein Negatives, Abwesenheit des Raumes in Gott selbst, in der göttlichen Wesenheit, gerade so, wie die Zeitlosigkeit die Abwesenheit der Zeit bezeichnet. Der Raum oder vielmehr das Räumliche, Ausgedehnte ist nun aber, eben so wie die Zeit oder das Zeitliche aus Gott, aus dem götlichen Wirken, und es steht fortwährend in Gott. Gott hat die räumlichen Substanzen durch die Kraft seines Willens ins Dasein gerufen, und er erhält sie fortwährend durch dieselbe Kraft, und eben so durchdringt Gott alles Geschaffene fortwährend mit seiner erkennenden Kraft, Alles steht in seiner Anschauung. Gott steht also doch in einem bestimmten Verhältnisse zum Räumlichen, und er war und ist, ohne selbst räumlich und im Raume zu sein, dem Räumlichen gegenwärtig, und mit ihm real verbunden. Gott ist also, ohne selbst im Raume zu sein, doch wieder im Raume, und es muß demnach, insofern dieses keinen Widerspruch in sich schließen soll, eine doppelte Weise geben, im Raume zu sein: nämlich einerseits ein Sein im Raume als Raumerfüllung, als ein vom Raume Eingeschlossensein, als ein sich Ausdehnen im Raume, und andererseits ein Sein im Raume, ohne jedoch ihn selbst zu erfüllen und von ihm eingeschlossen zu sein, ein in dem Raume und dem Räumlichen gegenwärtig sein, ohne in sich selbst räumlich zu sein.

Wenn man nun von der Raumlosigkeit Gottes redet, so versteht man zunächst darunter das bezeichnete negative Verhältniß Gottes zum Raume, wonach er nicht im Raume ist, d. h. weder den ganzen Raum noch irgend einen Raumtheil erfüllt; sie bezeichnet die Abwesenheit

des Raumes in Gott als Raumerfüllung, und sie ist denn ganz identisch mit der absoluten Einfachheit Gottes. Das positive Verhältniß Gottes zum empirischen Raume aber drückt man durch die Allgegenwart aus: Gott ist allem Räumlichen gegenwärtig, in und bei demselben, ohne aber selbst den Raum zu erfüllen, er durchdringt den Raum und die räumlichen Substanzen und ist, wo sie sind, ohne selbst im Raume sich auszudehnen. Diese Allgegenwart Gottes ist nun nicht als eine bloß ideale und dynamische, als eine Allgegenwart der Kraft und Wirksamkeit (omnipraesentia operativa) zu begreifen, d. h. sie ist nicht bloß darauf zu beschränken, daß Gott alles Räumliche mit seiner erkennenden und wollenden Kraft umschließt. Die göttliche Allgegenwart ist vielmehr zugleich zu denken als eine Allgegenwart der Substanz oder Wesenheit, als eine substantielle Allgegenwart. Gott ist, wie der h. Thomas sagt [1]), nicht bloß in und bei Allem durch seine Allmacht, insofern ihm Alles unterworfen ist, und eben so ist er nicht bloß in Allem, insofern er Alles erkennt und Alles offen vor ihm daliegt, sondern er ist auch in Allem mit seiner Wesenheit, insofern er in Allem ist als der Grund des Seins, est in omnibus per essentiam, in quantum adest omnibus, ut causa essendi.

Daß nun Gott in dem ganzen Raume und in jedem einzelnen Theile desselben substantiell (per essentiam) gegenwärtig sei, das ist zunächst schon eine unmittelbare Vernunftannahme, und zwar ergibt sich diese substantielle Allgegenwart Gottes mit Nothwendigkeit daraus, daß Gott der Schöpfer und Erhalter der räumlichen Substanzen ist, sie fortwährend mit seiner erkennenden und wollenden Kraft durchdringt und ihnen insofern wenigstens wirksam gegenwärtig ist, d. h. die substantielle Allgegenwart Gottes ergibt sich, wie der h. Thomas am angeführten Orte darthut, aus der operativen Allgegenwart Gottes, welche von Niemanden bezweifelt wird, und zwar in folgender Weise: Gott ist das absolut einfache Wesen (simplicissimus actus), und wo daher Gott mit seiner Kraft wirkt und thätig ist, wo seine Kraft gegenwärtig ist, da ist er auch nach unserem nothwendigen Denken nach seiner Wesenheit, secundum essentiam, eben weil in Gott als dem absolut einfachen Wesen seine Kraft und Wirksamkeit von seinem Sein und Wesen nicht real verschieden ist. Auf dem endlichen, körperlichen Ge-

---

[1]) Summa P. I. q. 8. art. 3 et 4.

biete besteht gewissermaßen ein realer Unterschied zwischen dem substantiellen Wesen eines Dinges und seinen Kräften, und es giebt hier daher in einem gewissen Sinne eine Wirksamkeit in der Entfernung (operatio in distans); eine körperliche Kraft kann irgendwo gegenwärtig sein, ohne dort zugleich mit der Substanz, deren Ausströmung sie ist, gegenwärtig zu sein; die Sonne z. B. strömt fortwährend erwärmende und erleuchtende Kräfte von sich aus, und sie ist so in der ganzen Atmosphäre wirksam gegenwärtig, ohne dort zugleich substantiell (per essentiam) gegenwärtig zu sein. In Gott ist nun jener Unterschied zwischen Wesen, Kraft und Wirksamkeit undenkbar; seine Kraft ist sein Wesen, und insofern daher jede Kraft nothwendig dort ist, wo sie wirkt, wo ihre Wirkung ist, insofern ist Gott überall, wo er wirkt, wesenhaft (secundum essentiam) gegenwärtig, und zwar ist er als der absolut Einfache überall nicht per partes, sondern in seiner ganzen untheilbaren Totalität gegenwärtig. Da nun das ganze Universum der Dinge aus der göttlichen Wirksamkeit ist und dadurch fortwährend besteht, so ist Gott überall und bei allen Dingen, in und bei allen erschaffenen Substanzen wesenhaft gegenwärtig, mögen sie nun ausgedehnte oder nicht ausgedehnte Substanzen sein; sie stehen fortwährend in seiner Kraft, und insofern ist Gott ihnen sowohl der Kraft als der Substanz nach gegenwärtig, er ist im ganzen Raume und in jedem einzelnen Theile mit seiner Ganzheit gegenwärtig.

Diese essentielle oder substantielle Allgegenwart Gottes ist nun, wie sich nach dem Gesagten ganz von selbst versteht, nicht pantheistisch zu denken, als erfüllte Gott mit seiner Substanz den ganzen Raum, wie die materiellen, ausgedehnten Dinge ihn erfüllen, oder als sei er gleichsam ein Theil desselben, sie ist nicht als Raumerfüllung, als eine unendliche Ausdehnung, sondern als die Allgegenwart eines reinen, absolut einfachen Geistes zu denken; die ganze Welt der ausgedehnten Substanzen und die Welt der Geister steht in Gott, in seiner erkennenden und wollenden Kraft, und Gott ist überall im Raume, ohne jedoch den ganzen Raum oder irgend einen Theil zu erfüllen. Das untheilbare, absolut einfache Sein Gottes selbst ist der Ort, der Raum für alle räumliche Substanzen, er hat sie in sich selbst, in seinem eigenen ungeschaffenen Raume erschaffen, und er ist daher in seiner Totalität mit seiner ganzen Wesenheit, Weisheit, Macht, Liebe u. s. w. eben so sehr im großen Raume als in jedem Theile desselben gegen-

wärtig; Gott ist, wie die Väter sich ausdrücken, totus ubique et totus in omnibus locis. Um daher alle falschen Vorstellungen von der göttlichen Allgegenwart zu entfernen, und um den Gedanken nicht zu veranlassen, als erfülle Gott mit seiner Allgegenwart den ganzen Raum, oder als nehme er den ganzen Raum ein, wie das Universum der Dinge ihn einnimmt, so muß man die Allgegenwart Gottes auffassen und definiren als diejenige Eigenschaft in Gott, vermöge welcher er mit der ungetheilten Ganzheit seiner Wesenheit, mit seiner ganzen, erkennenden und wollenden Kraft, mit der ganzen Fülle seines Seins, seiner Allmacht, Liebe u. s. w. im ganzen Raume und in jedem einzelnen Theile desselben gegenwärtig ist, und mit seiner realen Kraft Alles und Jedes durchdringt [1]). In dieser Definition ist die Vorstellung der Allgegenwart als Raumerfüllung gänzlich ausgeschlossen; denn ist Gott mit seiner ganzen Substanz in jedem Theile, in jedem Punkte des Raumes eben so gegenwärtig, wie im Ganzen, so kann er offenbar mit seiner Substanz den Raum selbst nicht erfüllen; er würde vielmehr alsdann in jedem Punkte oder Theile des Raumes nur theilweise (per partes) mit seiner Substanz gegenwärtig sein.

Diese Gegenwart Gottes ist für den beschränkten, an Raum gebundenen Menschen nothwendig ein durchaus unerforschliches Geheimniß, er vermag nicht zu begreifen, wie Gott in seiner Totalität im

---

[1]) Cf. August. epist. ad Dardanum. „Iu eo ipso, quod deus dicitur ubique diffusus, carnali resistendum est cogitationi et mens a corporis sensibus avocanda, ne quasi spatiosa magnitudine opinemnr, deum per cuncta diffundi, sicut humus aut humor aut aer aut lux ista diffunditur .... sed ita potius, sicuti ut magna sapientia .... Est ergo deus per cuncta diffusus .... sic, ut non sit qualitas mundi, sed substantia creatrix mundi, sine labore regens et sine onere continens mundum. Non tamen per spatia locorum, quasi mole diffusa, ita ut in dimidio mundi corpore sit dimidius et in alio dimidio dimidius atque ita per totum totus, sed et in solo coelo totus et in sola terra totus et nullo contentus loco, sed in se ipso ubique totus. Unde fatendum est, ubique esse deum per divinitatis praesentiam.“ Chrys. in Ps. 138. a. 2. *Παντα πληροις, πασι παρει, οὐ κατα μερος, ἀλλ ὁμου πασι ὁλος.* Pet. Chrysol. serm. 34. Deus ubique praesens, ubique totus, ubique semper. Cyr. in Ioann. XVII, 13. *Πληροι τα παντα και δια παντων ἐρχομενον ἐξω τε παντων και ἐν πασιν ἐστι.* Contr. Iul. I. *Φυσις ἡ θεοτης, ἡ ἐπι παντας τε και δια παντων, και ἐν πασιν.*

ganzen Raume und in dem kleinsten Theile desselben ohne Vervielfachung gegenwärtig sein könne, eben weil er von der Daseinsweise eines absolut reinen körperlosen Geistes gar keine Vorstellung hat; er begreift nur, daß es nothwendig so sei und sein müsse, nicht aber, wie es so sei und sein könne, und dieses zu begreifen ist auch für den Menschen kein Bedürfniß. Der Mensch soll überhaupt nicht vorwitzig dieses Geheimniß zu ergründen suchen, er soll vielmehr in dem steten lebendigen Bewußtsein der göttlichen Allgegenwart heilig und gerecht leben und wirken, und so den mächtigen Einfluß dieser Wahrheit sich zuwenden. Die Betrachtung und Beherzigung dieser Lehre ist für den Menschen der reinste Quell der Freude und des Trostes und zugleich das kräftigste Mittel, von der Sünde abzuschrecken. Vermöge der Allgegenwart ist Gott ja allem Geschaffenen innigst nahe, Alles ist gleichsam nur die zarte Hülle, unter welcher der Hochheilige verborgen ist, und das contemplative Gemüth vermag daher Gott in Allem zu schauen und anzubeten. Mit seiner ganzen Kraft und Herrlichkeit aber, mit der ganzen Fülle seiner Gnadengeschenke durchwohnt und durchdringt Gott nach dieser Lehre insbesondere den Menschen, den er für und zu sich geschaffen hat, und er braucht deshalb den unmittelbar gegenwärtigen Born seiner Gnaden gleichsam nur zu öffnen, damit sofort himmlische Kraft und Herrlichkeit, ewiges Leben auf ihn hinüber ströme. Bei dieser Betrachtung der göttlichen Nähe muß das Herz des Menschen daher fast nach einem Gesetze der Nothwendigkeit aufschwellen und aufjauchzen in heiliger, seliger Freude, und insbesondere muß sie dem Menschen jenen tiefen Frieden und jene freudige, unerschütterliche Ruhe einflößen, welche da bewirken, daß er jeder Gefahr ohne irgend ein Bangen muthig entgegengeht, und jedes Leiden dankbar und freudig aus der Hand Gottes annimmt; denn er weiß ja den unendlich sich nahe, der helfen kann und helfen will, wenn es zu seinem Wohle dient. Auf eine ganz vorzügliche Weise kann und muß denn auch das beständige Leben in der Allgegenwart Gottes den Menschen stets aufs Neue erfüllen und durchdringen mit den Gefühlen einer heiligen Scheu und Ehrfurcht, und ihn so auf das Wirksamste abhalten von jeder Sünde und Befleckung. So wie es von der größten Tollkühnheit zeugen würde, wenn Jemand in der unmittelbaren Gegenwart des auf seinem Throne sitzenden und mit dem Tode drohenden Königs es sich beigehen lassen wollte, sein Gesetz zu verletzen, so zeugt es unstreitig

von einer unendlich größeren Tollkühnheit, wenn der Mensch in der unmittelbarsten Gegenwart Gottes, der da drohet mit dem ewigen Tode, und seine Drohung sofort vollziehen kann, es wagt, sein ewiges Gesetz frech zu übertreten. Eine solche Tollkühnheit begeht aber in Wirklichkeit der Sünder, und ganz gewiß, wenn der Mensch die Gegenwart Gottes stets in tiefer Seele betrachtete und stets lebendig vor Augen hätte, er würde in Ewigkeit nicht sündigen. Die öftere Beherzigung dieser Wahrheit, das beständige Leben in der göttlichen Allgegenwart hat unstreitig die meisten Heiligen erzeugt und gebildet, und es ist ganz unmöglich, daß der Mensch sich frei erhalte von der Sünde und ihren Versuchungen nicht unterliege, wenn er nicht jene Wahrheit öfterer beherzigt, wenn er nicht öfterer ablassend von den irdischen Beschäftigungen, in die Tiefen seiner Seele hinabsteigt und hier den gegenwärtigen Gott schauet und findet. Es ist übrigens dieses beständige Leben in der Allgegenwart Gottes, diese stete Sammlung des Geistes vor Gott nicht etwas Leichtes; es ist eine höhere Kunst und Fertigkeit, die nur allmälig unter dem Einflusse des h. Geistes durch fortgesetzte, tägliche Uebung erworben wird und erworben werden kann, die aber jeder Anstrengung werth ist und dieselbe aufs Reichlichste belohnt.

2. Die Offenbarungsschriften enthalten in Betreff der Allgegenwart Gottes vorzugsweise nur dichterische Beschreibungen, aber natürlich keine metaphysischen Bestimmungen. Sie lehren, daß Gott mit der ganzen Fülle seiner Kraft und Herrlichkeit das ganze Universum durchdringe, daß er alle Räume durchwohne, aber selbst von keinem Raume eingeschlossen sei [1]), und eben darin lehren sie einschließlich die Allgegenwart Gottes. Außerdem dürfen wir aus der operativen Allgegenwart Gottes, welche die h. Schrift ganz unverkennbar verkündet,

---

[1]) Ps. 138. 7. Quo ibo a spiritu tuo? et quo a facie tua fugiam? Si ascendero in coelum, tu illic es; si descendero in infernum, ades. Si sumpsero pennas meas diluculo et habitavero in extremis maris. Enim illuc manus tua deducet me et tenebit me dextera tua. Ierem. 23, 23. Putasne deus e vicino ego sum, dicit dominus? et non deus de longe? Si occultabitur vir in absconditis: et ego non videbo eum, dicit dominus? Numquid non coelum et terram ego impleo, dicit dominus? Cf. Deut. 4, 29., III. Reg. 8, 27., Isai. 43, 2. 66, 1., Ioann. 4, 21—23.

unmittelbar auf die essentielle Allgegenwart Gottes als biblische Lehre schließen (Amos 9, 2—3. Matth. 6, 4—8. Act. 17, 27.).

3. Ganz in Uebereinstimmung mit der h. Schrift ist die Lehre der Väter. Alle Väter lehren einstimmig die göttliche Allgegenwart, und sie bekämpfen auf eine wahrhaft wissenschaftliche Weise die anthropomorphistischen Secten, welche Gott als körperlich begreifend, eben damit seine Allgegenwart läugneten. Insbesondere ist es der h. Augustin, der sich überall mit hoher Begeisterung in diese Wahrheit versenkt und den tiefen, religiösen Gehalt derselben entwickelt. „Wie soll ich anrufen, mein Gott, ihn, meinen Gott und Herrn? In mich selbst wohl will ich ihn rufen, wenn ich ihn anrufe. Doch wo ist ein Ort in meinem Innern, wohin mein Gott komme, wo Gott in mir seine Einkehr nähme, Gott, der Himmel und Erde schuf? Oder umfassen dich Himmel und Erde, die du geschaffen und in welchen du mich geschaffen hast? Geht etwa dieses, daß nichts von Allem, was da ist, ohne dich wäre, dahin, daß Alles, was da ist, dich erfasse? Da ich aber selbst auf gleiche Weise bin, warum bitte ich, daß du in mich kommest, da ich ja doch nicht wäre, wärest du nicht in mir? Nicht in dem Abgrunde bin ich, dennoch bist du dort; denn stiege ich auch in die Unterwelt hinab, dort ja wärest auch du. Nimmermehr also wäre ich, o, mein Gott! durchaus kein Dasein hätte ich, wärest du nicht in mir. Oder wäre ich vielmehr nicht, wofern ich nicht in dir wäre, von dem, in dem und durch den alle Dinge sind? So allerdings ist es, o Herr! Warum also rufe ich zu dir, da ich in dir bin? Oder von wannen kennst du mich? denn wohin soll ich außerhalb Himmel und Erde wandeln? auf daß von dorther mein Gott in mich komme, der da sprach: Ich erfülle Himmel und Erde! Umfassen also Himmel und Erde dich, weil du sie erfüllest? Oder bleibt, wenn du sie auch erfüllest, noch etwas übrig von dir, da sie dich nicht ganz umfassen? Und wohin ergießest du das, was, sobald du Himmel und Erde erfüllet hast, von dir noch übrig bleibt? Oder bist du nicht vielmehr keines Dinges bedürftig, das dich enthalte, da du, was du immer erfüllest, dadurch erfüllest, daß du es enthältst? denn nicht Gefäße, erfüllt von deinem Wesen, umschließen dich; zertrümmern sie auch, nicht ausgegossen wirst du darum. Und ergießest du dich über

uns, so sinkest du deshalb nicht, sondern du erhebst uns; auch wirst du nicht zerstreuet, wohl aber sammelst du uns [1]).“

4. Die Lehre von der göttlichen Allgegenwart bietet dem beschränkten Menschengeiste unendliche Schwierigkeiten dar, die er niemals vollkommen zu lösen im Stande ist, und es wird daher durchaus begreiflich, daß und wie die falsche Wissenschaft von jeher ihre Waffen gegen diese Lehre wenden konnte und wirklich gewendet hat. Zunächst 1) hat man, um die biblische Grundlage der göttlichen Allgegenwart zu erschüttern, sich auf diejenigen Stellen der h. Schrift berufen, welche Gott, wie es scheint, einen bestimmten Wohnsitz im Raume, z. B. den Tempel, Himmel u. s. w. anweisen, und insofern die Allgegenwart Gottes zu läugnen scheinen (Genes. 25, 22. 28, 16. Ps. 10, 5. 113, 11. Matth. 6, 9.). Der Widerspruch dieser Stellen ist jedoch nur ein scheinbarer; denn wenn die Offenbarung uns Gott als an einem bestimmten Orte z. B. im Himmel seiend vorstellt, so soll dadurch nicht angedeutet werden, daß Gott in einem bestimmten Orte z. B. dem Himmel eingeschlossen sei, sondern es heißt nichts anders, als Gott offenbare an irgend einem Orte auf eine besondere, eigenthümliche Weise seine gnadenvolle Nähe, er sei z. B. den beseligten Geistern im Himmel auf eine besondere Weise gegenwärtig, er gebe sich ihnen auf eine besondere Weise zu erkennen u. s. w., es wird dadurch aber nicht ausgeschlossen, daß Gott in dem ganzen Raume und in jedem Theile, in allen Geschöpfen substantiell gegenwärtig sei und wirke. Gott ist überhaupt überall ganz in gleicher Weise substantiell gegenwärtig, aber die Art und Weise, wie er sich überall wirksam offenbart, d. h. seine wirksame Allgegenwart ist überall eine verschiedene, und insofern ist er überall auf eine verschiedene Weise gegenwärtig; den Seligen im Himmel z. B. ist er gegenwärtig durch die Offenbarung seiner Glorie und Herrlichkeit (1. Cor. 13, 12. Off. 21, 8.), so wie den Frommen auf Erden durch seine Gnade (Joh. 14, 20. 1. Cor. 3, 16. Ephes. 4, 6. f. 2. Cor. 6, 16.), in Christus durch

---

[1]) Conf. I, 1. Cf. Clem. Alex. Strom. VII. Deus non comprehensus, omnia comprehendit. Ambros. de fide I, 16. Deus complens omnia, nusquam ipse confusus, penetrans omnia, nusquam ipse penetrandus, ubique totus eodemque tempore vel in coelo vel in terris vel in profundis maris praesens.

die hypostatische Vereinigung der göttlichen und menschlichen Natur (Coloss. 2, 9.), in der Kirche durch den Beistand, womit er sie schützt; überall aber und in allen Dingen ist er in gleicher Weise ganz gegenwärtig, als der Grund ihres Seins und ihrer Erhaltung; ubique est deus, wie der h. Augustin sagt, per divinitatis praesentiam, sed non ubique per inhabitationis gratiam [1]).

Weiterhin 2) hat man gegen die Allgegenwart Gottes folgendes eingewandt: „wenn Gott überall und in Allem gegenwärtig sei, so sei er auch an solchen Orten gegenwärtig, und er durchdringe sie mit seiner Kraft, womit wir nur die Vorstellung des Häßlichen, Abscheulichen u. s. w. verbinden könnten, ja er sei selbst in der Hölle gegenwärtig; eine solche Behauptung sei aber doch durchaus unvernünftig und Gottes unwürdig." Es bedarf diese Einwendung ebenfalls kaum einer Widerlegung. Für Gott gibt es kein Häßliches und Schändliches, als nur die Sünde; alles Reale ist vielmehr an sich gut, und Gott ist demselben als der Grund des Seins gegenwärtig, er ist selbst in dem bösen Menschen wirksam und er gibt ihm Kraft zu seinen schlechten Thaten, nicht als wenn er selbst das Böse wollte, sondern weil es zum Guten dient. Eben so ist Gott in der Hölle gegenwärtig, aber nicht beseligend, sondern strafend [2]) und als der Grund ihres Seins.

---

[1]) Cf. de praesentia dei epist. 187. Ioann. Damasc. fid. orth. l, 13. Ergo dei locus is dicitur, qui uberioris ipsius operationis et gratiae particeps est. Idcirco coelum sedes eius est, (illic enim sunt angeli, qui faciunt ipsius voluntatem eumque semper laudibus celebrant). Haec quippe ipsius est requies, terra autem scabellum pedum eius, in qua per carnem cum hominibus conversatus est. Pes porro dei, sancta ipsius caro variis locis nominata est. Bernard. virg. Mar. homil. III. n. 4. Deus enim, qui ubique aequaliter totus est per suam simplicem substantiam, aliter tamen in rationalibus creaturis, quam in caeteris, et ipsarum aliter in bonis, quam in malis est per efficaciam. Ita sane est in irrationalibus, ut tamen non capiatur ab ipsis. A rationalibus autem omnibus quidem capi potest per cognitionem, sed a bonis tantum capitur etiam per amorem. Cf. Sermo in Ps. I. Qui habitat, licet ubique esse non dubitetur, sic tamen in coelo est, ut ad eius comparationem nec esse videatur in terris. Propter quod et orantes dicimus: Pater noster, qui es in coelis. Si est enim anima, cum in toto quoque sit corpore, excellentius tamen et singularius est in capite, in quo sunt omnes sensus. Cf. Pet. Lombard. Sentent. I. dist. 37.

[2]) Cf. Bernard. Dedicat Eccles. serm. VI. Si dicere licet, apud impios est in simulatione, apud iustos in veritate, apud angelos in felicitate, apud inferos in feritate sua.

Gott ist überhaupt allen Substanzen aufs Innigste gegenwärtig, ohne daß er aber selbst von ihnen berührt, verunreinigt und mit ihnen vermischt würde; er ist jeder Kreatur in der Weise innigst nahe, daß er zugleich von ihr unendlich geschieden und getrennt ist und stets in sich selbst, in seiner absoluten Reinheit verharrt. — Andere Einwendungen, die man noch wohl vorgebracht hat, sind philosophischer Natur und haben ihren Grund in der Schwierigkeit, welche der Begriff der Allgegenwart dem beschränkten Menschen darbietet, z. B. die Einwendung: wenn Gott überall sei, so sei er ausgedehnt, oder wenn Gott im ganzen Raume und jedem Punkte des Raumes in seiner Totalität gegenwärtig sei, so sei er ja vervielfacht. Diese und andere Einwendungen haben nur in der Sinnlichkeit des Menschen ihren Grund und sie lassen sich mit der Bemerkung abweisen, die Daseinsweise eines reinen Geistes und sein Verhältniß zum Raume sei für den Menschen durchaus unerforschlich, gar nicht anschaubar; ein absolut einfaches Sein dehne sich nicht aus, seine Ausdehnung sei eine virtuelle, geistige Ausdehnung, eine Ausdehnung nicht per partes, sed per suas totalitates, die für uns nicht näher bestimmbar sei, und seine Gegenwart im Raume sei daher eine wesentlich andere, als die Gegenwart körperlicher Dinge; ja selbst das innere Wesen des Körpers, der Ausdehnung, der örtlichen Lagen und Verhältnisse sei für uns noch ein Geheimniß, und um so weniger könne also gegen die göttliche Allgegenwart irgendwie eine gegründete Einwendung erhoben werden.

§ 29.

Fortsetzung. Die Unermeßlichkeit Gottes.

1. Die Eigenschaft der Unermeßlichkeit Gottes steht zu der Eigenschaft der Allgegenwart in der unmittelbarsten Beziehung, sie muß aber davon unterschieden, und darf nicht damit, wie häufig geschieht, identificirt werden. Die Unermeßlichkeit Gottes, seine innere Unbegrenztheit und Unbefaßbarkeit durch irgend ein räumliches Maß ist 1) ein durchaus absolutes und nothwendiges Attribut, ohne welches Gott gar nicht gedacht werden kann; die Ubiquität oder die Allgegenwart im Raume kommt Gott aber in einem gewissen Sinne nicht abso-

lut und nothwendig, sondern nur hypothetisch zu, d. h. sie kommt Gott nur zu, insofern er eine Welt, die er in seiner absoluten Freiheit schaffen, aber auch nicht schaffen konnte, wirklich geschaffen hat. Hätte Gott die Welt nicht erschaffen, so wäre Gott einer Welt auch nicht real gegenwärtig, und wir würden ihn, wie nicht als Schöpfer, so auch nicht als den Allgegenwärtigen bezeichnen können; er wäre nur der inneren Kraft und Möglichkeit nach, wie Schöpfer, so der Allgegenwärtige. Es stand also insofern in der Freiheit Gottes, die Eigenschaft der Ubiquität zu haben oder nicht zu haben, und die Eigenschaft der Allgegenwart hat daher in Gott und für Gott zwar nicht ihrem innern Realgrunde nach, wohl aber nach ihrer äußeren Wirklichkeit nur eine hypothetische Nothwendigkeit. Die Unermeßlichkeit ist aber dagegen ein in jeder Hinsicht nothwendiges Attribut Gottes, ohne welches Gott gar nicht gedacht werden kann, welches ihm zukäme, auch wenn er keine Welt geschaffen hätte. Die Unermeßlichkeit und Allgegenwart Gottes unterscheiden sich ferner 2) dadurch, daß die erstere ein weiterer Begriff ist, und viel mehr umfaßt, als die letztere. Die Allgegenwart sagt bloß aus, daß Gott in dem ganzen endlichen Raume und in jedem Theile desselben, in allen räumlichen Substanzen und in jeder einzelnen Substanz ganz, wie er ist, mit seiner Wesenheit gegenwärtig sei. Eine solche Allgegenwart kann denkbarer Weise auch endlichen Wesen zukommen, obschon allerdings nicht in derselben Form und demselben inneren Realgrunde nach, und sie ist insofern wohl für sich allein keine charakteristische, unendliche Eigenschaft. Die reinen Geister z. B. sind als solche nicht an einen bestimmten Raumtheil gebunden, sondern sie sind überall dort substantiell gegenwärtig, wo die Objecte ihres Erkennens und Wollens sind, und wenn sie daher etwa das ganze Weltall mit ihrer Erkenntnißkraft durchschauen und durchdringen können, so sind sie auch in ihrer Ganzheit im ganzen Raume und in jedem Raumtheile gegenwärtig, gerade so wie die menschliche Seele den ganzen Körper und jeden einzelnen Theil desselben ganz durchdringt. Mit dieser Allgegenwart im Raume hätten die reinen Geister aber noch kein unendliches, unermeßliches Dasein; denn wenn sie auch überall und in jedem Raumtheile ganz gegenwärtig wären, so wären sie doch immer noch, zwar nicht circumscriptive, aber doch definitive nur in einem bestimmten, endlichen Raume gegenwärtig, ihr substantielles Dasein ginge über den endlichen Raum nicht

hinaus, und sie hätten also immer nur eine endliche, beschränkte und begrenzte Daseinsweise, eben weil der Raum oder die geschaffene Welt etwas Endliches, Beschränktes ist [1]). Die Ubiquität ist also wohl für sich keine charakteristische, unendliche Eigenschaft, wohl aber ist ein unendliches Attribut die Unermeßlichkeit Gottes. Die Unermeßlichkeit Gottes drückt in sich aus, daß Gott absolut in sich unbegrenzt, über alles Maß erhaben sei, daß es für ihn und in ihm überhaupt keine begrenzte, örtliche, räumliche Verhältnisse gebe, daß er nicht bloß in den erschaffenen Dingen und Oertern, sondern in allen möglichen Oertern durch sich selbst gegenwärtig sei. Gottes Daseinsweise ist nicht beschränkt auf die erschaffene, endliche Welt, sondern Gott ist gleichsam auch außer der Welt auf eine durchaus unbegrenzte Weise, zwar nicht in imaginären Räumen, sondern in sich selbst, wie in seinem eigenen, unbegrenzten Orte. Wäre die göttliche Gegenwart auf die räumliche Welt beschränkt, so wäre dieses eine beschränkte Daseinsweise, und es könnte außerhalb dieses endlichen Raumes etwas als seiend gedacht werden, was von Gott nicht getragen und beherrscht würde; Gott könnte sich bewegen und außerhalb dieser endlichen Welt anfangen in einem Raume zu sein, wo er jetzt nicht ist. Alles dieses steht nun aber mit der Unendlichkeit des göttlichen Wesens in Widerspruch, und so wie daher Gott intensiv, der Kraft nach der Unendliche ist, so ist er es auch der Extensität und Quantität nach; er ist als der absolut Einfache der Kleinste, keinen Raum einnehmend und erfüllend, und als solcher zugleich der Größte, alle möglichen Räume in sich befassend und umschließend, ohne von ihnen umschlossen und begrenzt zu werden. Gott ist in seiner Daseinsweise durchaus unbegrenzt, und wenn daher auch unzählige, unendlich viele Welten und Räume geschaffen würden, so wäre Gott ihnen von Ewigkeit her in der Unermeßlichkeit seines Wesens gegenwärtig; es bedürfte für Gott, um ihnen gegenwärtig zu sein, keiner Erweiterung seiner Daseinsweise, keiner Veränderung der Lokalität, sondern er hätte sie in sich selbst, in

---

[1]) Daß die oben ausgesprochene Ansicht nicht mit der Ansicht der sogenannten Ubiquisten, welche lehrten, daß Christus als Mensch in der Weise überall im Raume gegenwärtig sei, wie Gott es sei, also eine reale Theilnahme an der göttlichen Allgegenwart setzten und annahmen, verwechselt werden könne und dürfe, das bedarf nach den gegebenen Bemerkungen keiner weiteren Nachweisung.

seinem eigenen, unbegrenzten Orte erschaffen. Wenn man daher die Unermeßlichkeit Gottes definiren will, so kann man sie etwa definiren als diejenige Eigenschaft in Gott, vermöge welcher er in seiner Daseinsweise durchaus unbegrenzt, von keinem Maße befaßbar, und allen möglichen Räumen und Oertern in und durch sich selbst substantiell gegenwärtig ist ohne irgend eine Schranke und Begrenzung. Die göttliche Allgegenwart ist daher mit der göttlichen Unermeßlichkeit unmittelbar gegeben und darin eingeschlossen, aber nicht identisch damit. Sie steht unter der göttlichen Unermeßlichkeit und hat in dieser ihren Realgrund, und eben deshalb und insofern ist auch die göttliche Allgegenwart ein wahrhaft unendliches, göttliches Attribut; sie ist die Unermeßlichkeit Gottes in ihrer Beziehung auf die endlichen, räumlichen Dinge, und so in ihrem Realgrunde aufgefaßt, kommt die Allgegenwart im Raume keinem endlichen Wesen zu. Gott allein ist der unermeßliche, der unbegrenzte Ort aller Dinge (locus omnium locorum), und als Gott daher die Welt erschuf, da erschuf er sie in sich selbst, gleichsam in seinem eigenen Orte, und er war ihr daher sofort substantiell gegenwärtig, und eben so wird Gott allen möglichen Welten gegenwärtig sein, sobald er sie schafft. Bevor Gott die endliche Welt erschuf, da war Gott in sich selbst, wie in seinem eigenen Orte; dieser göttliche, ungeschaffene Ort oder Raum ist aber ein durchaus unbegrenzter, in welchem es keine reale Theile und Zwischenräume gibt, und zwar ist er ein solcher, daß Gott in ihm alle möglichen Räume schaffen kann, und ihnen, sobald er sie schafft, gegenwärtig ist. Alle Welten, die er erschafft, erschafft er in sich selbst, und er ist ihnen also gegenwärtig. Sehr wahr sagt in dieser Beziehung Tertullian[1]): „Vor Allem war Gott allein, er selbst sich die Welt und der Ort und Alles;“ und eben so sagt der h. Augustin in seiner Briefe an Dardanus: „Wie überall, wenn in sich selbst? Ueberall, weil nirgends abwesend; in sich selbst aber, weil nirgends eingeschlossen von demjenigen, dem er gegenwärtig ist, als könnte er ohne dasselbe nicht sein.“ Gott ist daher in einem unendlichen, absolut unbegrenzten Raume gegenwärtig, nicht als gäbe es in Wirklichkeit einen unendlichen, aus unendlich vielen Raumtheilen zusammengesetzten Raum, sondern er ist in sich selbst, in seinem eigenen, ungeschaffenen geistigen Raume gegenwärtig,

---

[1]) Contr. Prax. lib. V.

und zwar ist diese seine räumliche Gegenwart eine solche, daß ihr alle möglichen geschaffenen Räume coexistiren können. Die Unermeßlichkeit der göttlichen Wesenheit ist für sie selbst und für die reale Welt der entsprechende Raum und zwar ein Raum, der alle möglichen geschaffenen Räume in sich befassen kann. So wie die göttliche Wesenheit der Grund und Quell aller andern Wesenheit, jedes möglichen Seins ist, so ist die göttliche Unermeßlichkeit der erste Alles umfassende Raum, der Grund und das Fundament jedes andern Raumes, das virtuelle prius des wirklichen Raumes, der Raum aller Räume, der Ort aller Oerter. Hätte Gott nicht eine solche Daseinsweise, so hätte er die wirkliche räumliche Welt nicht erschaffen können. Prima enim, sagt Arnobius, tu causa es, locus rerum ac spatium, fundamentum cunctorum, quaecunque sunt [1]); und eben so bezeichnet der Areopagite die göttliche Unermeßlichkeit als custodia et domicilium, omnia conservans, als sedes et fundus, in quo omnia firmantur et recumbunt [2]). Wenn man daher von Gott sagt, er sei auch außerhalb der Welt in unendlichen Räumen gegenwärtig, so soll damit nicht ausgesprochen werden, als sei Gott in imaginären Räumen oder als sei er in einem von ihm selbst real verschiedenen Raume, sondern es soll heißen, Gott habe in sich selbst eine solche unbegrenzte Daseinsweise, daß ihm unendlich viele geschaffenen Räume coexistiren können. Der unendliche ungeschaffene geistige Raum, worin Gott nicht per partes, sondern in seiner Totalität, per totalitates ist und existirt, ist nichts anders, als das unendliche göttliche Sein selbst, nichts anders, als der reale Grund und die reale Möglichkeit unendlich vieler geschaffener Räume, kurz nichts anders, als die göttliche Unermeßlichkeit selbst. Der endliche Mensch vermag übrigens diese unermeßliche Daseinsweise des göttlichen Wesens nicht auszudenken und in keinem bestimmten Begriffe zu erfassen; mag er auch unaufhörlich den einen Raum zum andern hinzufügen, er gewinnt doch dadurch nicht den Begriff jenes ungeschaffenen, unendlichen in sich unbegrenzten Raumes oder was d. i. den Begriff jener unermeßlichen Daseinsweise, und zwar eben so wenig, als er durch die unaufhörliche Verbindung einzelner Zeittheile den Begriff der Ewigkeit gewinnt.

---

[1]) Contr. gentes lib. I.

[2]) De divin. nom. c. 1 et 10.

2. Was die Lehre der h. Schrift betrifft, so spricht außer den für die Allgegenwart Gottes angeführten Stellen vorzüglich dafür eine Stelle im Buche Hiob 11, 8., wo Gott höher als der Himmel, tiefer als die Hölle, länger als die Erde und breiter als das Wasser bezeichnet wird, wo also die göttliche Existenzweise, allerdings auf sinnliche Weise, als eine durchaus unbegrenzte dargestellt wird[1]). In gleicher Weise heben die Väter die Unermeßlichkeit Gottes überall hervor[2]).

§ 30.

Die Ewigkeit Gottes.

1. Die Ewigkeit ist eine durchaus nothwendige und ganz wesentliche Bestimmung des göttlichen Wesens, und sie ist für unser Denken unmittelbar gegeben mit seiner absoluten Aseität und Unwandelbarkeit. In Gott als dem absoluten, durch sich selbst seienden Wesen ist keinerlei Succession, weder ein Nacheinander im Dasein als Entstehen und Vergehen, noch ein Nacheinander, ein Wechsel in dem Zustande des Seins irgendwie gedenkbar, eben weil er den Grund seines Seins und Soseins in sich selbst hat, und wo der vollendete Grund ist, auch stets das Begründete ist und sein muß; Gott ist und hat daher ein durchaus nothwendiges, ein in jeder Beziehung untheilbares Sein ohne allen Wechsel und ohne alle Veränderung, und insofern gibt es in ihm kein Nacheinander, sondern nur ein beständiges, absolutes Jetzt, d. h. er ist kein zeitliches, sondern ein zeitloses, ewiges Wesen.

---

[1]) I. Reg. VIII, 27. Si enim coelum et coeli coelorum te capere non possunt, quanto magis domus haec, quam aedificavi. Bar. III, 24—25.: O Israel, quam magna est domus dei et ingens locus possessionis eius? Magnus est, et non habet finem: excelsus et immensus. Cf. Ies. LXVI, 1. Ierem. XXIII, 23.

[2]) Herm. Past. II, mand. 1. Ipse capax universorum, solus immensus est. Theoph. Aulolyc. II, 1. *θεος οὐ χωρειται, ἀλλ' αὐτος ἐστι τοπος τῶν ὑλων, αὐτος ἑαυτου τοπος.* Athanas. contr. Sabellii gregales. n. 10. Ne quaeratis loci magnitudinem tantum, ut quae possit dei magnitudinem capere. Non enim immensum in menso est. Greg. Mag. moral. II, 12. Symbol. Athanas. Immensus pater, immensus filius, immensus spiritus sanctus. Cf. Concil. Later. Cf. Petavius.

So sehr diese Wahrheit dem vernünftigen Denken einleuchtet, so groß ist aber auch von der anderen Seite die Schwierigkeit, es scharf zu bestimmen und auszusprechen, worin die göttliche Ewigkeit bestehe. Die tiefsinnigsten Denker haben sich mit der Ergründung dieses Gegenstandes beschäftigt; alle aber haben mehr oder weniger ihre Schwäche und die unergründliche Tiefe des göttlichen Wesens anerkannt und anerkennen müssen. Alle Speculation kann hier überhaupt vorzugsweise nur dazu dienen, die obwaltenden Schwierigkeiten erkennen zu lassen; höchstens kann sie ein tieferes Verständniß ahnen lassen.

Die Ewigkeit ist nach ihrem allgemeinen Begriffe die Negation aller Zeit in Gott, und um daher die Ewigkeit Gottes ihrem Wesen nach bestimmter aufzufassen, muß man sich den Begriff der Zeit klar zu machen suchen. Der Begriff der Zeit entspricht ganz dem Begriffe des Raumes, sie ist, wie dieser, keine Realität, sondern ein bloß abstracter Begriff. So wie der Raum das Außer- und Nebeneinander der endlichen Dinge bezeichnet, so bezeichnet die Zeit das Nacheinander der Dinge in ihrem Dasein und in ihren Zuständen; sie bezeichnet das objective Verhältniß der Dinge, wonach sie, wie in ihrem Dasein, so in ihren Zuständen nacheinander sind. Zeit ist daher nur dort, und nur dort kann der Verstand den Begriff derselben bilden und anwenden, wo eine Veränderung ist, wo etwas aus dem Nichtsein ins Dasein, oder aus dem einen Zustande des Seins in den anderen hinübergeht, wo eine Folge ist; und ihre wesentlichen Bestandtheile sind Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft; dem gegenwärtigen Augenblicke im Dasein ging ein vergangener vorher und ihm folgt ein noch zukünftiger, das zeitliche Dasein ist ein stets fließendes. Der Ausdruck, etwas ist in der Zeit, zeitlich, heißt daher nichts anders als: es ist da in dem Verhältnisse, daß sein Dasein nach etwas Anderem folgte und daß es in seinem Dasein von einem Momente zum anderen übergeht. Damit also etwas in der Zeit sei, dazu wird erfordert, daß es ins Dasein gekommen, daß es geworden und in seinem Zustande stets im Werden begriffen sei, daß der gegenwärtige Augenblick also nicht zugleich der vergangene noch der zukünftige sei. Damit aber etwas nicht in der Zeit und über ihre Schranken erhaben sei, dazu ist erforderlich, daß es weder geworden, noch auch wieder ins Nichtsein zurücktrete, daß es überhaupt in seinem Sein und Leben keinem Wechsel, keiner Succession unterliege. Wo kein Entstehen und Vergehen, kein Wechsel der Zu-

stände, überhaupt keine reale Succession ist, da hört der Zeitbegriff gänzlich auf, da schwinden gänzlich die Zeitunterschiede als Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft, da gibt es keinen Anfang und kein Ende noch irgend eine Succession im Dasein, sondern nur eine absolute, unveränderliche Gegenwart. Wenn man daher dem göttlichen Wesen die Eigenschaft der Zeitlosigkeit, Ewigkeit beilegt, so wird ihm dadurch zunächst die Zeitlichkeit, nämlich das Nacheinander, ein Entstehen und Vergehen, der Anfang und das Ende des Seins, so wie die Succession im Dasein, der Wechsel der Zustände abgesprochen, es wird in ihm die empirische Zeit als Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft geläugnet, oder mit anderen Worten, er wird dadurch als ein zeitliches, durch Veränderung gewordenes und stets werdendes Wesen, also im Grunde als identisch mit der zeitlichen, veränderlichen Welt negirt, gerade so wie er durch die Raumlosigkeit als nicht identisch mit den räumlichen Substanzen, als keinen Raum erfüllend bezeichnet wird. Von dieser Seite aufgefaßt, bezeichnet also die Ewigkeit etwas rein Negatives, Abwesenheit der Zeit und begrenzter Zeittheile in Gott, im göttlichen Sein gerade so, wie die Raumlosigkeit die Abwesenheit des Raumes bezeichnet. Daß nun dem göttlichen Wesen diese Zeitlosigkeit als Negation aller Successivität wirklich zukomme, daß ist unmittelbar einleuchtend. In Gott als dem unendlichen, absoluten und durchaus unveränderlichen Sein und Leben gibt es wesentlich keine Getrenntheit und Successivität der Momente, kein Früher, Jetzt und Später; denn gäbe es in Gott eine solche Successivität, d. h. könnte und müßte Gott, wie der zeitliche Mensch es kann und muß, auf ein vergangenes Sein, Leben und Wirken zurückblicken, und müßte er in ein zukünftiges Leben und Wirken hinausblicken, hätte und besäße also Gott sein Sein und Leben nur in einem stets fließenden Jetzt, so wäre Gott offenbar ein durchaus endliches, beschränktes, veränderliches Wesen, es gäbe in ihm eine Entwickelung, also Potenzialität und Getheiltheit, er wäre und hätte in keinem Momente die absolute Kraft und Fülle des Seins und Lebens, sondern er wäre ein stets werdendes Wesen, dem die Existenz stets fortgesetzt würde und fortgesetzt werden müßte, sein Sein wäre vom Sein der endlichen Welt gar nicht verschieden, sondern der Qualität nach absolut identisch damit. Wenn man nun hier etwa der Ansicht ist und einwendet, jene Momente, Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft seien in Gott ab-

solute, unendliche Momente und Gott selbst sei es, der sein Sein und Leben aus einer unendlichen Vergangenheit in eine unendliche Gegenwart fortsetze und zu einer unendlichen Zukunft entwickele, so verräth diese Einwendung unstreitig die tiefste Gedankenlosigkeit; das göttliche Sein und Leben würde sich nach dieser Vorstellungsweise verlaufen und entwickeln in einer sogenannten unendlichen Zeit, die aus einer unendlichen Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft bestände; eine solche unendliche Zeit ist nun aber doch ein absolutes Unding, und zwar schon deshalb, weil eine unendliche d. i. unbegrenzte Vergangenheit eben wegen ihrer Unendlichkeit niemals zur Gegenwart und Zukunft werden und gelangen könnte. Die absolute Nichtigkeit dieser ganzen Vorstellungsweise zeigt sich aber darin, daß Gott hier gedacht wird als sich selbst in einem unendlichen Werden entwickelnd, sich selbst als ein stets werdendes Wesen setzend. Gott wäre und hätte hiernach die absolute Kraft und Fülle des Seins und Lebens, er wäre absolut in sich vollendet; hinterher und zugleich setzte er sich aber als ein stets werdendes Wesen, welches nicht den Grund und die Fülle des Seins in sich selbst hätte. Diese beiden Momente des absoluten, durch sich selbst Seins und des steten Werdens, d. h. des Endlichseins können nun aber doch in keiner Weise, wie der Pantheismus will, in Gott eine reale Einheit bilden, eben weil beide absolute Gegensätze sind; Gott als absolutes Wesen kann sich daher weder in einer unendlichen Zeit, noch in der empirischen Zeit als Welt entwickeln. Gott ist zwar allerdings der Grund seiner selbst, die absolute Persönlichkeit, sein persönliches Sein und Leben entwickelt sich nicht aus einem gegebenen Grunde, sondern die Bestimmungen seines Wesens sind seine eigenen Bestimmungen, die in ihm selbst ruhen, die er sich insofern selbst gegeben hat; allein diese Selbstsetzung des göttlichen Wesens kann und darf doch nicht in der Form einer realen Succession gedacht werden, sondern es soll dadurch vorzugsweise nur die Endlichkeit, das nicht durch sich selbst Sein von ihm negirt werden; was darüber hinausgeht, das liegt jenseits unsers Denkens. In Gott als dem absoluten Wesen ist keine Entwicklung gedenkbar, und eben darum gibt es nach allem vernünftigen Denken in seinem Sein, Leben und Wirken weder begrenzte noch unbegrenzte Zeittheile, die Zeit ist eben so wenig, wie der Raum, Bedingung seines Seins, er hat und besitzt vielmehr die absolute Fülle seines Seins und Lebens in einer absoluten Einheit des Moments, in

einer absoluten, weder nach Innen noch nach Außen begrenzten Gegenwart, und eben diese absolute durchaus unbegrenzte Gegenwart des göttlichen Seins und Lebens, worin es wie keinen Anfang und Ende, so keine Succession gibt, diese absolute, untheilbare Dauer, welche nicht, wie die empirische Dauer, aus getrennten Momenten besteht, und daher von uns nicht näher begriffen werden kann, bezeichnet die Ewigkeit Gottes von ihrer positiven Seite. Vermöge dieser Eigenschaft gibt es in Gott nicht nur keinen Anfang und kein Ende, sondern es gibt in ihm auch keine eigentliche Dauer, insofern diese für unser Denken aus verschiedenen Zeitmomenten besteht, seine Dauer ist vielmehr eine in sich selbst kreisende Dauer, wo der Anfang das Ende und das Ende der Anfang ist, worin also alle Unterschiede schwinden, sie ist keine Strömung in allmäliger Aufeinanderfolge, welche sich ins Zeitlose ergösse, sondern alle ihre unendlichen Wellenschläge besitzt und hält Gott in Einem untheilbaren Momente, in einem absoluten Jetzt beschlossen und die ganze unendliche Fülle der Bewegung ist so in ihm zugleich die tiefste Ruhe. Der Mensch als ein zeitliches, an die Zeitform gebundenes Wesen vermag dieses positive Element der göttlichen Ewigkeit absolut nicht auszudenken und auszudrücken, weil er davon gar kein Analogon besitzt. Man hat zwar wohl ein Analogon davon finden wollen in der unendlichen Zeit, d. h. in einer anfang- und endlosen Succession der Zeit, gerade so wie man den unendlichen Raum als ein Analogon der göttlichen Unermeßlichkeit sich gedacht hat. Allein eine unendliche Zeit, eine unendliche Succession endlicher Momente ist durchaus ein Unding, insofern man dieselbe als ein in sich geschlossenes, untheilbares Ganzes, was doch die Ewigkeit ist, sich denken will, und es ist nur eine Täuschung, wenn der Verstand glaubt, dieses denken zu können. Der Verstand kann wohl, ohne aufzuhören, denken, daß dem einen Dinge das andere in der Zeit immer vorhergehe und nachfolge, d. h. er kann die wirkliche, empirische Zeit a parte ante et a parte post unaufhörlich sich verlängert denken; allein er bleibt dabei doch immer nothwendig in der endlichen Zeit, er kommt in seinem Denken nur niemals zu Ende und zu Ruhe, gelangt aber nie in Wirklichkeit zu der Idee einer unendlichen Zeit als einer festen in sich geschlossenen Einheit, d. h. nie zur Ewigkeit. Die unendliche Zeit ist also kein Analogon der Ewigkeit, gerade so wie der unendliche empirische Raum kein Analogon der göttlichen Unermeßlichkeit ist, und es ist

demnach eine ganz verwerfliche Definition der göttlichen Ewigkeit, wenn dieselbe in mehrern dogmatischen Handbüchern als diejenige Eigenschaft in Gott erklärt wird, vermöge welcher er in einer unendlichen Zeit sei. Die Zeit ist immer und nothwendig etwas Endliches, und sie hat daher zu der göttlichen Ewigkeit, absolut aufgefaßt, keine Beziehung. Könnte man auch die Zeit als anfangslos und endlos denken, so besteht sie doch immer aus Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft, und sie ist und bleibt so immer von der Ewigkeit wesentlich verschieden. Die Ewigkeit ist auf Einmal ganz, nicht aber die Zeit, wie der h. Thomas richtig bemerkt[1]), sie ist eine beständige, untheilbare und unwandelbare Gegenwart, wie der h. Augustin sagt[2]). Wir als zeitliche Wesen vermögen jedoch die Ewigkeit nur negativ als Zeitlosigkeit, als Anfang- und Endlosigkeit und als absoluten Mangel aller Succession zu begreifen und zu bezeichnen, und diesen negativen Charakter trägt selbst die alte von den Scholastikern adoptirte Erklärung des Boetius an sich, welche sonst am meisten positiv ausgedrückt zu sein scheint, nämlich die Erklärung: aeternitas est interminabilis vitae tota simul et perfecta possessio, und zwar trägt sie jenen negativen Charakter an sich in dem Worte interminabilis, Besitz des in sich nicht begrenzten Lebens[3]).

2. Wenn nun so die empirische Zeit zu der göttlichen Ewigkeit an sich keine Beziehung hat, und keinen integrirenden Theil derselben bildet, so steht doch von der anderen Seite Gott in seinem ewigen

---

[1]) Summa P. I. q. 10. art. 4. Respondeo dicendum, quod manifestum est, tempus et aeternitatem non esse idem. Sed huius diversitatis rationem quidam assignarunt ex hoc, quod aeternitas caret principio et fine, tempus autem habet principium et finem. Sed haec est differentia per accidens et non per se; quia dato, quod tempus semper fuerit et semper futurum sit . . . . adhuc remanebit differentia inter tempus et aeternitatem, ut dicit Boetius in lib. de consolat. ex hoc, quod aeternitas est tota simul, quod tempori non convenit; quia aeternitas est mensura esse permanentis, tempus vero est mensura motus.

[2]) Confess. l. IX. c. 10. u. c. 16. Fuisse et futurum esse non est in vita divina, sed esse solum, quoniam aeternum est. Nam fuisse et futurum esse non est aeternum. Semper stans aeternitas — semper praesens aeternitas. In Ps. IX. n. 11. Est tantum id, quod est et ipsa est aeternitas.

[3]) Cf. De consolat. V, 6. Cf. Anselm. Monolog. c. 14. Vera aeternitas est interminabilis vita, simul perfecte tota existens.

Sein wiederum zu der Zeit und dem Zeitlichen in einer realen Beziehung. Gott ist der Schöpfer der Zeit und des Zeitlichen[1]), er trägt und beherrscht sie und er ist so während des ganzen Flusses der unaufhörlich auf einander folgenden zeitlichen Dinge. Faßt man nun so die göttliche Ewigkeit in ihrer Beziehung zur wirklichen, empirischen Zeit als die sogenannte relative Ewigkeit auf, so kann man sie etwa definiren als diejenige Eigenschaft in Gott, vermöge welcher er als der Anfang- und Endlose, ohne selbst in der Zeit zu sein, doch für alle Zeit ist und wirkt, alle Zeiten in seiner absolut untheilbaren und unbegrenzten Gegenwart wirksam umfaßt und ihnen, sobald sie hervortreten, per essentiam gegenwärtig ist, ohne von ihnen selbst umfaßt und umschlossen zu werden. Gott ist allerdings nicht in der Zeit und ihrem Flusse nicht unterworfen; allein er ist die Ursache, das schöpferische Princip der Zeit, er schafft die Zeit und das Zeitliche in seiner Ewigkeit, er trägt die Zeit und das Zeitliche, das reale Nacheinander der Weltsubstanz, so wie es nach nnd nach hervortritt, auf ewige, unwandelbare Weise in sich; ja er ist die Zeit und das Zeitliche modo eminenti, gerade so wie seine Unermeßlichkeit der Raum aller Dinge ist, und die wirkliche Zeit, d. h. die zeitliche Kreatur könnte gar nicht sein, wenn nicht jenes spirituelle oder virtuelle, ungeschaffene Nacheinander in Gott wäre; die wirkliche Zeit ist die reale Offenbarung jenes spirituellen Nacheinander in Gott, und Gott ist ihr in diesem seinen Nacheinander, welches zugleich ein absolutes Ineinander und Zugleich ist, real gegenwärtig, sobald sie wirklich hervortritt. Gott erkennt und will in seiner absoluten, ewigen, untheilbaren Gegenwart die empirische Zeit, d. h. die wirkliche Welt nach allen ihren Momenten als Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft, sein inneres, wirksames, reales Verhältniß zur zeitlichen Welt nach allen ihren Momenten ist auf ewige, unwandelbare Weise gesetzt, und wenn daher diese Momente nach und nach in Wirklichkeit hervortreten, so sind sie Gott oder

---

[1]) Cf. August. de genesi contr. Manich. l. I. c. 2. Sed etsi in principio temporis deum fecisse coelum et terram credamus, debemus utique intelligere, quod ante principium temporis non erat tempus. Deus enim fecit et tempora. Et ideo antequam faceret tempora, non erant tempora. Non ergo possumus dicere, fuisse aliquod tempus, quando deus nondum aliquod fecerat. Quomodo enim erat tempus, quod deus non fecerat, cum omnium temporum sit ipse fabricator?

der göttlichen Ewigkeit gegenwärtig. Durch diesen realen Eintritt der Zeit in die Ewigkeit wird alsdann die Zeit aber nicht zu einem realen Momente der göttlichen Ewigkeit, und ihre reale Gegenwart für Gott bewirkt in ihm keine reale Veränderung, kein reales Nacheinander; sie erfüllt und begrenzt die göttliche Ewigkeit nicht, sie hebt die absolute, untheilbare Gegenwart Gottes nicht auf, eben weil sie virtuell und objectiv stets und immer schon in Gott, in seiner erkennenden und wollenden Kraft vorhanden war; die innere göttliche Kraftäußerung, wodurch die empirische Zeit entsteht, fortwährend getragen und beherrscht wird, wodurch sie Gott erkennt und will, tritt nicht erst mit dem Entstehen der Zeit in Gott hervor, sondern sie ist von Ewigkeit her auf unwandelbare Weise in Gott gesetzt, und sobald sie daher nach und nach real hervortritt, ist ihr Gott nach allen ihren Dimensionen auf unwandelbare Weise in seiner Kraft, und demnach auch per essentiam gegenwärtig; alle empirische, zeitliche Veränderung ist nur auf Seite der Welt, nicht aber auf Seite Gottes. Das absolute, untheilbare, ewige, göttliche Leben und Wirken trägt so die empirische Zeit virtuell unaufhörlich in sich, und die Zeit ergießt ihre Ströme, wann und wie es Gott in seinem ewigen Acte, in seinem ungeschaffenen Nach- und Nebeneinander geordnet und festgesetzt hat, und insofern kann man mit Recht sagen, daß Gott alle Zeiten, Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft umschließe und in einem ewigen Zugleich in sich befasse, ohne von ihnen selbst umschlossen zu werden, daß er das feste, unbewegliche Centrum sei, um welches die Zeiten sich bewegen und worin er ihnen unaufhörlich gegenwärtig sei. Diese beständige Gegenwart gilt nun aber zunächst, wie einleuchtend ist, nur in virtueller, nicht aber in realer Hinsicht. Die wirklichen, zeitlichen Dinge sind und werden Gott in seiner Ewigkeit nicht eher real gegenwärtig, als bis sie zur realen Existenz gelangen; aber das reale Verhältniß, worin Gott alsdann zu ihnen steht, daß er sie erkennt, will, trägt und beherrscht, das ist und war auf unwandelbare Weise in Gott gesetzt, und insofern war Gott ihnen in seiner Ewigkeit stets gegenwärtig. Wollte man das Gegentheil annehmen, Gott sei in seiner Ewigkeit demjenigen, was noch nicht ist, was sich erst in der Zukunft entwickeln wird, jetzt schon real gegenwärtig, so müßte man offenbar auch annehmen, daß das Zukünftige auch jetzt schon wirklich sei, was offenbar absolut nicht ist und sein kann, oder man müßte denn das

ganze wirkliche Leben, die wirkliche Zeit für bloßen Schein und Täuschung erklären, und einem durchaus verwerflichen, pantheistischen Idealismus huldigen; man müßte die wirkliche, zeitliche Welt mit ihrer Existenz in der göttlichen Idee, mit dem Erkennen und Wollen, was Gott in Beziehung auf sie auf ewige Weise hat, gänzlich identificiren und also ganz offen zum Pantheismus sich bekennen. Man kann sich daher auch, wie hier unmittelbar einleuchtet, nicht auf die göttliche Ewigkeit berufen, um dadurch das ewige, zeitlose Vorherwissen der freien Handlungen des Menschen begreiflich zu machen, indem man etwa sagt: für Gott gebe es keine Zeit und alles Zukünftige sei beständig in seiner untheilbaren Ewigkeit real gegenwärtig. Denn dem Zukünftigen ist Gott in Wirklichkeit nicht eher real gegenwärtig, als bis es zur wirklichen Existenz gelangt ist; Gott ist ihm von Ewigkeit her in geistiger Weise, in seinem ungeschaffenen Nacheinander gegenwärtig, und diese ewige Gegenwart enthält den Realgrund für seine einstige, wirkliche Existenz, nicht aber verhält es sich umgekehrt. Gott schaut daher nicht das Zukünftige, und er kann absolut nicht das Zukünftige schauen, als wäre es in Wirklichkeit schon real vorhanden, und die ganze Schwierigkeit bleibt hier also bestehen. Die hier obwaltende Schwierigkeit besteht eben darin, es zu erklären und begreiflich zu machen, wie Gott ein freies Wesen, welches er zu schaffen beschlossen hat, schon, bevor es ins Dasein hinübergetreten ist, und seine freie Wirksamkeit zu entwickeln begonnen hat, in Beziehung auf seine freien, also insofern rein in ihm selbst ruhenden Handlungen zum Objecte seiner Erkenntniß und zwar seiner untrüglichen Erkenntniß machen könne, ohne die Freiheit desselben aufzuheben, wie er ihnen in der bezeichneten geistigen Weise von Ewigkeit her ohne Gefährdung ihrer Freiheit gegenwärtig sein könne, wie man hier einer unbedingten Prädestinationstheorie entgehen könne. Es liegt übrigens dieser ganzen Ansicht, wonach die ganze empirische Zeit, eben weil sie der göttlichen Ewigkeit in irgend einem Punkte real gegenwärtig ist, nun auch der ganzen Ewigkeit eben wegen ihrer Untheilbarkeit real gegenwärtig sein soll, unstreitig eine Vorstellung von der Ewigkeit zu Grunde, wonach sie als unendliche Zeit und wonach diese als eine reale Einheit, als ein stetes Zugleich in Gott aufgefaßt ist, eine Vorstellung, deren Verwerflichkeit nicht verkannt werden kann. Die Ewigkeit ist allerdings ein untheilbares Ganze, die untheilbare Dauer, aber

kein aus zeitlichen Momenten bestehendes Ganze. Gott als der Ewige und Absolute befaßt die ganze unaufhörlich sich fortsetzende Zeit virtuell dem Grunde, der Kraft und Wirksamkeit nach in sich, gerade so, wie er als der Unermeßliche alle gedenkbaren Räume in sich befaßt; aber so wie er in seiner Unermeßlichkeit nicht in imaginären, erdichteten, empirischen Räumen gegenwärtig ist, so ist er auch nicht in Zeiten real gegenwärtig, die noch gar nicht sind. Die reale Zeit, wie der reale Raum, ist Gott erst gegenwärtig, wenn sie zur Wirklichkeit gelangen; um ihnen alsdann aber real gegenwärtig zu sein, dazu braucht Gott sich nicht zu verändern und sich materiell auszudehnen, sondern dazu besitzt er in sich selbst, in der Unendlichkeit seiner Daseinsweise, in seinem ungeschaffenen, virtuellen Nacheinander und in seinem virtuellen Außer- und Nebeneinander, d. h. in seiner ungeschaffenen Zeit und in seinem ungeschaffenen Raume die reale Möglichkeit; er wird dadurch in den unaufhörlichen Fluß des Zeitlichen und des Räumlichen nicht selbst mit hineingezogen, sondern beide sind auf eine für uns allerdings unbegreifliche Weise in der unendlichen Einfachheit und unwandelbaren Sichselbstgleichheit seines Wesens vorhanden. Gott ist das absolute Wesen, und als solches zugleich ein sein ganzes Leben und Wirken in sich befassender purissimus actus; er hat keine Lebenszustände hinter sich, und er sieht keinen zukünftigen entgegen, sondern er hat in Einem theillosen Momente den durchaus unbegrenzten, absolut vollkommenen Besitz seines absolut unwandelbaren Lebens, und eben in diesem seinem absoluten, immanenten Leben trägt er zugleich das zeitliche, empirische Leben virtuell in sich. Dieses absolute, unwandelbare, in Einen Moment zusammengedrängte Sein und Leben ist die göttliche Ewigkeit.

Der Mensch hat nicht diesen vollkommenen Besitz eines unwandelbaren Lebens, sondern er besitzt und genießt sein Leben nur in beweglichen, stets fließenden Momenten. Darum ist auch eine stete, unruhige Sehnsucht sein Antheil, bis er ruht in Gott, dem Ewigen und Unveränderlichen, in seiner vollkommenen Anschauung und Liebe, und so die Zeitlichkeit oder doch wenigstens das, wie ein Alp drückende Gefühl und Bewußtsein derselben von sich abstreift. Diese Sehnsucht nach einem ewigen, unsterblichen Leben in Gott soll der Mensch stets in sich hegen und pflegen und alles anwenden, was dieselbe lebendig und kräftig in ihm wecken kann, damit sie zu einem lebendigen Strome werde und Thaten aus sich ergieße, welche Ansprüche

erwerben auf das vollkommene, unsterbliche, selige Leben in Gott und die ihn so wahrhaft in die Ewigkeit hinüberführen. Für diesen Zweck dient ganz vorzüglich die öftere Betrachtung der Vergänglichkeit alles Irdischen und der unwandelbaren, göttlichen Ewigkeit, und eben darin zeigt sich die hohe religiössittliche Bedeutsamkeit dieser Wahrheit. Alles Irdische, Zeitliche ist seinem innersten Wesen nach vergänglich, und darum sind die Genüsse, welche es bietet, durchaus eitel und nichtig; die Zeit gibt sie und verschlingt sie wieder; Ekel, Langeweile und Mißmuth sind für den zu einem höhern, unsterblichen Leben geschaffenen Menschen ihre nothwendigen Früchte [1]). Zur Ruhe und zu einer vollen Selbstbefriedigung gelangt der Mensch nur, wenn er sich anschließt an Gott, den Ewigen und Unwandelbaren; nur in Gott, in seiner Ewigkeit hat er die Gewähr seiner eigenen Unsterblichkeit [2]), und nur, indem er Ewiges und Unwandelbares, d. i. Gott und Göttliches denkt und will, kann er das Gefühl und Bewußtsein seiner eigenen Unsterblichkeit lebendig in sich wecken und anregen. Wahrhaft in die Ewigkeit geht er aber nur hinüber, und er gelangt nur zu der echten, seligen Unsterblichkeit, wenn Gott, der allein Unsterblichkeit hat, ihn lebendig mit sich vereinigt und ihn in seiner Anschauung und Liebe Theil nehmen läßt an seinem unwandelbaren seligen Leben. Darum soll der Mensch, während er noch befangen ist in der Zeit, doch jetzt schon immer mehr sich zu befreien suchen von ihren Fesseln; er soll nicht dem Irdischen, sondern höheren Gütern nachstreben, welche bleibend sind, und Thaten aussäen, welche für die wahre, echte Ewigkeit heranreifen [3]).

---

[1]) Cf. Sapient. V, 15. Quoniam spes impii tanquam lanugo est, quae a vento tollitur . . . . et tanquam fumus, qui a vento diffusus est. cf. Matth. XVI, 26.

[2]) Vgl. die (S. 53) aus der Schrift des h. Athanasius contr. gentes angeführte Stelle.

[3]) Ephes. V, 15—16. Videte itaque fratres, quomodo caute ambuletis: non quasi insipientes. Sed ut sapientes: redimentes tempus, quoniam dies mali sunt. Rom. VIII, 18. Existimo enim, quod non sunt condignae passiones huius temporis ad futuram gloriam, quae revelabitur in nobis. II. Cor. IV, 17. Id enim, quod in praesenti est momentaneum et leve tribulationis nostrae, supra modum in sublimitate aeternum gloriae pondus operatur in nobis.

2. Was die Lehre der h. Schrift von der göttlichen Ewigkeit betrifft, so schildert sie dieselbe überall in zahlreichen Stellen. Zunächst hebt sie diese Eigenschaft in allen denjenigen Stellen hervor, worin gesagt wird, Gott sei von Ewigkeit zu Ewigkeit, sein Thron währe von Ewigkeit zu Ewigkeit, es gebe für ihn kein Heute und kein Morgen (Ps. 89, 2. Heb. 1, 13.). In Betreff dieses biblischen Ausdrucks „Ewigkeit" (עלם) muß hier bemerkt werden, daß aus demselben nicht unmittelbar die Eigenschaft der Ewigkeit als absoluter Zeitlosigkeit gefolgert werden könne. Dieser biblische Ausdruck bezeichnet vielmehr oft nichts anders, als eine längere Zeitdauer, wie z. B. 1. Mos. 17, 8., wo Gott dem Abraham das Land Canaan zum ewigen Eigenthum hingibt [1]), in anderen Stellen bezeichnet er das sogenannte aevum der Scholastiker, eine unendliche Zeitdauer a parte post, welche einen Anfang, aber kein Ende hat, Endlosigkeit, wie sie auch endlichen Wesen, den zur Unsterblichkeit geschaffenen höhern Geistern und dem Menschengeiste zukommt [2]). In andern biblischen Stellen bezeichnet aber der Ausdruck עלם die absolute Anfang- und Endlosigkeit als solche, und zwar kann man in dieser Beziehung gewissermaßen wieder eine doppelte Ewigkeit unterscheiden, nämlich eine Ewigkeit im strengen Sinne, welche in dem Wesen, welches sie hat, selbst ruht, daher eine absolute Nothwendigkeit hat und ausschließlich nur dem göttlichen Wesen zukommt, und eine Ewigkeit, welche nicht eine innere, absolute Nothwendigkeit hat. Eine Ewigkeit im letztern Sinne ist den freien und darum zufälligen Acten des göttlichen Erkennens und Wollens, und zwar ihnen allein zuzuschreiben. Gott konnte z. B. den Willensact, womit er die Erschaffung der Welt, die Erlösung des gefallenen Geschlechts u. s. w. beschloß, in sich setzen oder nicht setzen, er konnte schaffen und nicht schaffen; den Beschluß der Weltschöpfung, der Erlösung u. s. w. hat nun Gott von Ewigkeit her in sich gesetzt, ihm kommt also allerdings Ewigkeit zu, aber keine absolut nothwendige. In diesem Sinne spricht die h. Schrift z. B. von einer ewigen Erlösung, von einem ewigen Evangelium, von einem ewigen Testamente u. s. w. [3]).

---

[1]) Cf. I. Mos. 49, 26. III. Mos. 3, 17.
[2]) Ps. 145, 13. Sapient. 2, 23. Sir. 1, 5. II. Pet. 1, 11. Marc. 3, 29.
[3]) Hiob. 9, 12. 13, 20. Apoc. 14, 6.

Insofern nun der biblische Ausdruck „Ewigkeit" vieldeutig ist, insofern muß seine Bedeutung überall nach dem Zusammenhange gewürdigt werden. In den vorher angeführten Stellen, worin es heißt, Gott sei von Ewigkeit zu Ewigkeit, ist nun der Ausdruck „Ewigkeit" nach dem Contexte durchaus im strengen Sinne zu nehmen. Wenn es z. B. im Ps. 89, 2. heißt: „Ehe die Berge wurden, ehe die Welt von dir gebildet ward, bist du, o Gott, von Ewigkeit zu Ewigkeit," so wird dem göttlichen Wesen unverkennbar die Ewigkeit im strengsten Sinne, als absolute Anfang- und Endlosigkeit zugeschrieben. Das Dasein Gottes wird hier dem Dasein aller Dinge vorhergehend gedacht, und dann wird von Gott gesagt: Du bist von Ewigkeit, d. h. vor aller Zeit; diese Bestimmung würde offenbar in dieser Verbindung gar nichts heißen, wenn nicht eine absolut anfangslose Zeit darunter zu verstehen wäre; denn es wäre offenbar kein Vorzug Gottes, etwas früher als alle andere Dinge gewesen zu sein. Mit dem Ausdrucke „von Ewigkeit" kann daher nur eine anfangslose Zeit, und wenn dieses ist, so muß nothwendig aus demselben Grunde, wie auch der Analogie und Symmetrie wegen der Ausdruck „in alle Ewigkeit," die Endlosigkeit des göttlichen Daseins bezeichnen. Ganz dasselbe Resultat ergibt sich denn auch aus allen den Stellen, worin Gott der Erste und der Letzte, das Alpha und Omega, der Anfang und das Ende genannt wird. Es soll in diesen Ausdrucksweisen die unendliche Größe Gottes geschildert und lebendig hervorgehoben werden im Gegensatze zu der Kleinheit der endlichen Dinge, welche da entstehen und vergehen. Dieser Zweck wird offenbar nur dann erreicht, wenn unter dem Ausdrucke der Erste und der Letzte u. s. w. eine Anfang- und Endlosigkeit, also Ewigkeit des Seins zu verstehen ist [1]).

Die Offenbarung charakterisirt demnach in den bezeichneten Stellen Gott deutlich und bestimmt genug als den Ewigen, und es kann daher auch kein Zweifel darüber obwalten, daß es im absoluten Sinne zu verstehen sei, wenn sie ihn direct und schlechthin den Ewigen, den ewig Lebenden, das ewige Leben nennt [2]). Nicht weniger klar und

---

[1]) Ies. 41, 4. 44, 6. 48, 12. Apoc. 1, 8. Ps. 79. Ego sum α et ω, principium et finis, dicit dominus deus, qui est et qui venturus est omnipotens.

[2]) Genes. 21, 33. Abraham vero plantavit nemus in Bersabel et invocavit ibi nomen dei aeterni. Ies. 40, 28. Deus sempiternus dominus. Bar. 4, 10, 22.

deutlich sind denn auch jene zahlreichen Stellen, worin gesagt wird, aller Unterschied der Zeiten, Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft verschwänden vor Gott, seien bei ihm nicht, das Zeitliche sei nichts ihm gegenüber. Die Menschengeschlechter lasse er zu Staube werden und er rufe neue hervor, er selbst aber bleibe, wie er sei und seine Jahre nähmen kein Ende, er sei gewesen, ehe die Berge und die Erde durch ihn gegründet worden, und er werde sein und derselbe sein, wenn die Schöpfung längst wie ein Gewand veraltet und gewechselt sein werde [1]); und ganz dasselbe gilt von jenen Stellen, worin er als der allein Unsterbliche, als der Alte der Tage, als der Urheber, als der König der Zeiten, d. h. als derjenige dargestellt wird, welcher die Zeiten und das in ihnen sich Entwickelnde beherrsche und seiner ewigen Bestimmung entgegenführe [2]).

3. Eben so bestimmt und durchgreifend wie die Schriftlehre ist auch die Traditions- und Kirchenlehre. Alle Väter ohne Ausnahme lehren, daß Gott der über alle Zeitlichkeit absolut Erhabene, ohne Anfang, wie ohne Ende sei [3]), und sie charakterisiren die göttliche Ewigkeit vielfach als die reine, absolut theillose, alle Zeitmomente virtuell in sich befassende Gegenwart, welche keine Vergangenheit hinter

---

ὁ αἰωνιος. Sir. 18, 1. 36, 19. Daniel 4, 31. Rom. 1, 20. Sempiterna quoque eius virtus. 16, 26. Quod (evangelium) nunc patefactum est per scripturas prophetarum, secundum praeceptum aeterni dei.

[1]) Ies. 4, 6. Ps. 19, 4.: Quoniam mille anni ante oculos tuos, tanquam dies hesterna, quae praeteriit. Ps. 101, 12. 26—28. II. Pet. 3, 8. Unum vero hoc non lateat vos, charissimi, quia unus dies apud dominum sicut mille anni et mille anni sicut dies unus.

[2]) Ies. 40, 4—6. 28. Sir. 18, 1. Ierem. 10, 10. Dominus autem deus verus est: ipse deus vivens et rex sempiternus (מֶלֶךְ עוֹלָם). Tob. 13, 6. 10. βασιλευς των αἰωνων. Ies. 10, 28. I. Timoth. 1, 17. Regi autem saeculorum immortali honor. Daniel. 7, 8. 13. 22. עַתִּיק יוֹמִין.

[3]) Cf. Iustin. Dyalog. c. Tryph. cap. 5. μονος ἀγεννητος και ἀφθαρτος ὁ θεος. Minuc. Fel. Octav. 18. Palam est, parentem omnium deum nec principium habere nec finem. Iren. contr. haer. III, 8. n. 3. Clem. Alex. Strom. II, 2. Tert. contr. Marc. I, 8.

sich und keine Zukunft vor sich habe [1]). Zugleich entwickeln viele der Väter in wahrhaft speculativer Weise die Beweismomente für die göttliche Ewigkeit, und sie finden dieselben in seiner Aseität und Unwandelbarkeit. „Was ewig aus sich selber lebt, sagt Marius Victorinus, lebt auch in Ewigkeit. Denn das, was sich selbst Ursache ist, verläßt sich niemals, um das immer selbst zu sein, als was es existirt [2])."

§ 31.

Die Unveränderlichkeit Gottes.

Die Unveränderlichkeit Gottes steht zu der Eigenschaft der Ewigkeit in der engsten Beziehung, und zwar bildet sie die eigentliche Basis derselben. Gott als der Unwandelbare ist eben deshalb der Zeitlose und Ewige. Der Begriff der Unveränderlichkeit schließt daher eben so, wie der Begriff des Veränderlichen und Zeitlichen, zwei Elemente in sich. In der empirischen Welt verändern sich die Dinge einmal dadurch, daß sie ins Dasein eintreten und aus demselben wieder verschwinden, durch ihr Entstehen und Vergehen, und weiterhin dadurch, daß sie, ohne aus dem Dasein auszutreten, doch aus einem Zustande des Seins und Lebens in einen anderen übergehen, daß sie sich fortwährend entwickeln, Eigenschaften, Merkmale, Zustände in Beziehung auf Zeit, Localität, Erkenntniß u. s. w. annehmen, die sie vorher nicht hatten. Der Begriff des Unveränderlichen als Gegensatz des Veränderlichen enthält daher ebenfalls jene zwei Elemente in sich, eine Unveränderlichkeit in Hinsicht des Seins, und eine Unveränderlichkeit in Hinsicht der Zustände des Seins und Lebens. Insofern man daher Gott unveränderlich nennt, insofern prädicirt man von ihm beide Arten von Unveränderlichkeit, und die Unwandelbarkeit Gottes ist

---

[1]) Cf. Anselm. de concordia praescientiae et gratiae cum libero arbitrio: Non est tamen illud praesens (praesens immutabile) temporale sicut nostrum, sed aeternum, in quo tempora cuncta continentur. Siquidem quem ad modum praesens tempus continet omnem locum et quae in quolibet loco sunt, ita aeterno praesenti simul clauditur omne tempus et quae sunt in quolibet tempore. Cf. Greg. Nazianz. Orat. 38. Greg. Nyss. contr. Eunom. I, 1. Greg. Mag. Mor. IX, 26. XXVI, 20. Vgl. die (Seite 224) schon angeführten Stellen.

[2]) Contr. Arium lib. I.

demnach diejenige Eigenschaft in Gott, vermöge welcher in ihm kein Anfang und Ende, kein Wechsel von Bestimmungen, Eigenschaften und Zuständen, Ideen, Rathschlüssen u. s. w., keine Zu- und Abnahme der Kraft, sondern eine stete, absolute Sichselbstgleichheit ist.

Daß dem göttlichen Wesen diese Eigenschaft der Unveränderlichkeit wirklich zukomme, das ergibt sich für das speculative Denken zunächst 1) unmittelbar aus der göttlichen Absolutheit, Unendlichkeit und unendlichen Vollkommenheit. Gott als das absolute, unendliche, durch sich selbst seiende Wesen ist nothwendig der stets sich selber Gleiche, die ganze Fülle der Vollkommenheit durch sich selbst, und deshalb in einem unwandelbaren Jetzt besitzend, ohne Zu- und Abnahme und ohne allen Wechsel; denn könnte er eine Vollkommenheit verlieren oder eine neue Vollkommenheit erhalten, dann wäre er offenbar nicht mehr die unendliche Fülle des Seins, nicht mehr der Unendliche und Absolute. Gott ist 2) der purissimus actus, ohne alle Potenzialität, und Composition, und eben deshalb auch der absolut Unwandelbare; denn überall, wo Veränderung und Entwickelung ist, da ist Potenzialität und Composition, und die Veränderung besteht eben darin, daß ein Potenzielles sich entwickelt und angeregt von Außen, zur Actualität übergeht, daß es überhaupt unter verschiedenen Terminis erscheint und hervortritt. Gott ist daher der Unwandelbare, weil er der purissimus actus ist, weil in ihm nichts Accidentelles, was in ihm sein und nicht sein könnte, gedenkbar ist[1]). Gott ist überhaupt nothwendig so, wie er ist, und er kann absolut nicht anders sein, eben weil er den Grund seines Seins in sich selbst hat und dieser Grund selbst ist. Gott ist daher nach Innen, d. h. in Beziehung auf sein Wesen, seine Eigenschaften und Vollkommenheiten der absolut Bestimmte und der von Ewigkeit her sich selbst Bestimmende, und er kann absolut nicht anders sein; in seiner Wirksamkeit nach Außen ist Gott zwar der absolut Freie, er kann schaffen und nicht schaffen, überhaupt eine Wirkung nach Außen setzen und nicht setzen; diese Freiheit der Wahl gehört zum Wesen Gottes; aber in seinen Entschließungen nach Außen ist und war Gott niemals schwankend und unentschieden, sondern er hat sie vermöge seiner absolut vollkommenen Natur von Ewigkeit her gefaßt und in diesen seinen nach Außen gerichteten Entschlüssen, in sei-

---

[1]) Cf. Thom. Summa P. I. q. 9. art. 1.

nen darauf sich beziehenden Gedanken und Ideen ist und bleibt er unwandelbar derselbe. Mögen die endlichen Dinge, die Objecte seines Erkennens und Wollens, auch wieder aus dem Dasein verschwinden, so behalten sie doch in der göttlichen Weisheit und Allmacht fortwährend Existenz, Gott schaut und will sie von Ewigkeit und in alle Ewigkeit. Durch diese Eigenschaft der Unwandelbarkeit ist Gott unendlich erhaben über alle Kreatur, welche in jeder Hinsicht wandelbar ist. So wie sie geworden und ins Dasein getreten ist, so kann sie auch wieder aus demselben verschwinden und eben so ist sie einem fortwährenden Wechsel in ihren Zuständen unterworfen. Die Seligen im Himmel sind zwar unsterblich und sie haben in der unmittelbaren Intuition Gottes das unwandelbare Object und die Befriedigung ihrer Sehnsucht und Liebe; allein ihre Unsterblichkeit und Unwandelbarkeit ist doch bei ihnen nichts Wesenhaftes, keine Unwandelbarkeit der Natur und zugleich vereinbar mit einem Wechsel in ihren anderweitigen Zuständen; an der göttlichen Unwandelbarkeit und Ewigkeit participiren sie niemals und in keinem Sinne.

2. In der Offenbarung findet diese Eigenschaft der Unwandelbarkeit überall ihre bestimmte Aussprache; sie nennt Gott ausdrücklich den Unvergänglichen und Unwandelbaren, und eben so hebt sie diese Eigenschaft überall dort hervor, wo sie ihn als das absolute Sein und Leben bezeichnet. „Ich bin der Herr und verändere mich nicht.“ „Gott ist nicht wie der Mensch, daß er lüge, und nicht wie des Menschen Sohn, daß er sich verändere.“ „Vor Zeiten hast du die Erde gegründet und die Himmel sind deiner Hände Werk. Sie vergehen, doch du bestehst; sie alle veralten wie ein Kleid, wie ein Gewand wechselst du sie, und sie wechseln. Doch du bleibst derselbe und deine Jahre nehmen nicht ab[1].“ Wenn es daher in der h. Schrift nicht selten heißt, daß Gott seine Gesinnungen ändere z. B. dem reuigen Sünder nicht mehr zürne, so ist alles dieses nur von einer Verschiedenheit der Wirkungen zu verstehen, die Gott auf ewige Weise im

---

[1]) Cf. Exod. 3, 14. Num. 23, 19. Ps. 101, 26—28. Malach. 3, 6. Isai. 36, 10. Consilium meum stabit et omnis voluntas mea fiet. Iacob. 1, 17. . . . . apud quem non est transmutatio, nec vicissitudinis obumbratio. Rom. 11, 29. Hiob. 6, 17—18.

Menschengeiste mit Rücksicht auf seine Empfänglichkeit setzt und hervorbringt[1]).

3. In gleicher Weise bezeichnen die Väter Gott als den absolut Unwandelbaren, und die Kirche hat sich förmlich darüber ausgesprochen auf dem Concilium von Nicäa gegen Arius[2]).

4. Die Eigenschaft der Unveränderlichkeit Gottes bietet in ihrer Beziehung zu andern Wahrheiten, viele Schwierigkeiten dar, und eben diese Schwierigkeiten haben viele vermocht, entweder diese Eigenschaft oder andere damit in Verbindung stehende Wahrheiten gänzlich zu läugnen. Die Eigenschaft der Unveränderlichkeit Gottes kann z. B., wie es scheint, gar nicht bestehen mit der freien Wirksamkeit Gottes nach Außen, also mit seinem Verhältnisse zur Welt in allen Beziehungen, mit der Creation, mit der Menschwerdung in Christus u. s. w., überhaupt nicht mit seinen Rathschlüssen und Beschließungen in Beziehung auf dasjenige, was außer ihm da ist. Alle diese Wirkungen Gottes nach Außen sind nämlich zunächst zeitlich, sie entstehen und vergehen, oder verändern sich doch in ihren Zuständen; eben deshalb müssen nun auch, wie man glaubt, schließen zu dürfen, die inneren Acte in Gott, woraus jene Wirkungen hervorgehen, entstehen und vergehen, also sich verändern. Verändern sich aber diese inneren Acte in Gott, so verändert sich auch das göttliche Wesen selbst, und die Eigenschaft der

---

[1]) Cf. August. de civ. dei lib. XII, c. 1. Cum deus mutare dicitur voluntatem, ut quibus lenis erat, reddatur illis iratus; illi potius, quam ipse, mutantur et cum quodam modo mutatum in his, quae patrantur, inveniunt, sicut mutatur sol in oculis sauciatis et asper quodam modo ex miti et delectabili molestus efficitur, quum ipse apud se ipsum maneat idem, qui fuit. C. 7. Ubi legitur, quod poeniteat eum, mutatio rerum significatur, immutabili praesentia manente divina.

[2]) Cf. Theoph. Autolyc. I, 4. Ἀναλλοιωτος, καθοτι ἀθανατος ἐστι. Tert. adv. Prax. 27. Deum immutabilem et informabilem credi necesse est, ut aeternum. Transfiguratio autem interemptio est pristini. August. Trinit. IV. in Proem. Omnino autem dei essentia, qua est, nihil mutabile habet, nec in aeternitate, nec in veritate, nec in voluntate, quia aeterna ibi est veritas, aeterna caritas et vera ibi est caritas vera aeternitas et cara ibi est aeternitas, cara veritas.. Cf. Concil. Nicaen. Eos, qui dicunt, mutabilem et convertibilem esse dei filium, anatbematizat sancta dei catholica et apostolica ecclesia.

Unveränderlichkeit kann nicht festgehalten werden. Schon die alten Gnostiker z. B. Hermogenes glaubten, durch diese Gründe genöthigt zu sein, einen ewigen, von Gott unabhängigen Weltstoff annehmen zu müssen, weil man sonst unvermeidlich nach seiner Ansicht Gott eine Veränderung zuschreiben müsse. Denn so schließt Hermogenes: „Wenn Gott die Welt erschaffen hat in der Zeit, so ist er dadurch etwas geworden, was er vorher nicht war; nämlich Weltschöpfer, er hat also dadurch eine Eigenschaft und Benennung erlangt, die er vorher nicht hatte, oder er ist dadurch in einen Zustand getreten, worin er vorher nicht war, und er hat sich also geändert.“ Was nun so von der Creation gilt, das gilt auch von jeder andern zeitlichen Offenbarung Gottes, z. B. der Menschwerdung, und es würde hieraus am Ende folgen, daß Gott, um das unveränderliche Wesen zu sein, überhaupt nicht in der Zeit wirken und sich nach Außen offenbaren könne.

Zur Lösung dieser Schwierigkeit, welche jedoch der beschränkte Mensch sich wohl nie völlig lösen kann, bemerken wir folgendes: Alle Wirkungen Gottes nach Außen sind als Ideen ursprünglich und von Ewigkeit her in Gott, sie stehen ewig sich selbst gleich in seinem freien persönlichen Willen, Gott schafft und bringt sie auf ideale Weise gleichsam von Ewigkeit und in alle Ewigkeit hervor; allein es liegt auch zugleich in diesen ursprünglich und von Ewigkeit her gefaßten Ideen, daß sie zeitlicher Weise hervortreten und sich verwirklichen sollen, und zwar in der Weise, wie sie wirklich hervortreten. Gott wirkt in seiner Ewigkeit die Zeit nach allen ihren Momenten, und damit die Veränderung und ein Veränderliches, und er hört nicht auf zu wirken, und zwar so zu wirken, wie es seine Idee verlangt; der innere, göttliche Willensentschluß, daß die Welt sei und so sei, wie sie ist, daß die veränderlichen Dinge ins Dasein eintreten, und aus der Gegenwart nach einer bestimmten Frist wieder verschwinden, ist ein ewiger, und er bleibt immer ein und derselbe. Gott schaut und will auf ewige Weise, daß die veränderlichen Dinge für eine bestimmte Zeitfrist zukünftige, dann gegenwärtige und endlich vergangene sind; diese inneren Acte sind ewige Acte und sie bleiben unveränderlich dieselben, mögen ihre Wirkungen nach Außen auch schon längst verschwunden sein. Gott ist und bleibt also, obschon seine Wirkungen nach Außen stets sich verändern, in sich selbst, in seinem innern Leben immer ein und derselbe,

der absolut Unveränderliche. Es liegt jener Schwierigkeit die irrige Vorstellung zu Grunde, als trete die innere Wirksamkeit Gottes erst in dem Momente hervor, wo die Wirkung nach Außen hervortritt, wie dieses bei unserer menschlichen beschränkten Wirksamkeit der Fall ist. Bei Gott findet jedoch diese Weise der Wirksamkeit nicht statt, Gott schafft und wirkt vielmehr von Ewigkeit auf eine und dieselbe Weise, mag die Wirkung auch erst nach und nach hervortreten, und er wirkt in alle Ewigkeit. Der ursprüngliche Willensact, dessen Wirkung die zeitliche Welt ist, steht von Ewigkeit und in alle Ewigkeit in Gott; mag auch die Wirkung wieder aufhören, so war dieses in dem ursprünglichen Acte Gottes mitbestimmt, und jener Act kann also unveränderlich in Gott fortbestehen, wenn auch die Wirkung schon aufgehört hat.

Die zeitlichen, veränderlichen Wirkungen Gottes in der Welt involviren also keine Zeitlichkeit und Veränderlichkeit in dem innern Wesen der Gottheit selbst; denn, daß die endliche Welt als ein Ganzes so in der Zeit entstehe, so wirke und sich entwickele, wie sie wirkt und sich entwickelt, das ist der eigenthümliche, ewige, stets sich selbst gleiche Wille in Gott und diesem göttlichen Willen entspricht fortwährend die Wirkung, die Welt in allen ihren Entwickelungszuständen. Es liegen diesen Schwierigkeiten unstreitig pantheistische Ansichten zu Grunde. Entwickelte sich Gott selbst in der veränderlichen Welt, oder wäre die Welt durch Emanation aus Gott hervorgegangen, so würde Gott allerdings selbst in seinem substantiellen Leben von einem Zustande des Seins zu einem andern übergegangen sein und fortwährend übergehen, also stets sich verändern; allein insofern der Schöpfungsact und überhaupt das göttliche Wirken nach Außen nicht materialistisch, sondern rein geistig aufzufassen ist, insofern die Welt das Product des absoluten, persönlichen Willens in Gott ist, insofern ist dadurch in dem göttlichen Wesen selbst absolut gar keine Veränderung gesetzt, keine Schwächung und Abnahme der Kraft, keine Trennung und Theilung u. s. w.

Andere Theologen und Philosophen haben die hier obwaltenden Schwierigkeiten noch tiefer erfaßt und 2) bemerkt: vermöge seiner Freiheit nach Außen habe Gott die Welt erschaffen oder nicht erschaffen, den hierauf sich beziehenden Willensact in sich setzen oder nicht setzen können, er sei also zunächst in sich indifferent gewesen und von dieser Indifferenz sei er zu dem Entschlusse, die Welt zu schaffen, fortgeschrit-

ten, er habe sich also verändert und man müsse folglich entweder die Unwandelbarkeit Gottes oder seine absolute Wahlfreiheit läugnen, oder wenn man etwa auch annehmen wolle und könne, daß in Gott niemals eine unentschiedene Indifferenz stattgefunden habe, daß er vielmehr von Ewigkeit her das Eine gewollt und das Andere nicht gewollt habe, und daß in dieser Beziehung nur virtuelle Unterschiede in Gott anzunehmen seien, so bleibe doch die innere Möglichkeit eines Entgegengesetzten in Gott bestehen, es bleibe bestehen, daß Gott an sich auch andere Gedanken und andere Entschlüsse in sich habe erzeugen können, dieses begründe aber zum Wenigsten die innere Möglichkeit einer Veränderung, eines Andersseins in Gott, welche mit einer absoluten Unwandelbarkeit wohl nicht vereinbar sei, und man müsse demnach wirklich entweder die absolute Unwandelbarkeit Gottes oder man müsse die Freiheit Gottes nach Außen läugnen und mithin alle Wirkungen Gottes nach Außen für nothwendige Wirkungen seiner Natur, also pantheistisch für immanente Wirkungen seines absoluten Wesens erklären. Endlich hat man 3) bemerkt und eingewandt: Gott schaue und erkenne das Endliche nach seiner Wirklichkeit z. B. die Thaten der menschlichen Freiheit, die rein in ihr selbst ihren Grund hätten; seine hierauf sich beziehenden Gedanken und Ideen könnten daher absolut nicht ihren Grund einzig in Gott, in seinem absoluten, nothwendigen Erkennen haben, sondern sie hätten zum Wenigsten ihren Mitgrund in der endlichen Wirklichkeit selbst; es sei also nothwendig ein Element des Zufälligen, des Endlichen und Veränderlichen in Gott anzunehmen, oder man müsse wiederum Alles pantheistisch in Gott hinein versetzen und für eine immanente Wesensoffenbarung erklären.

Was nun diese und andere Schwierigkeiten betrifft, so sind sie nach unserer Ueberzeugung durchaus unauflöslich für den endlichen, beschränkten Menschengeist und es bleibt hier für ihn nichts anders übrig, als in tiefer Demuth die Unergründlichkeit des göttlichen Wesens anzuerkennen und anzubeten. Alles, was man wohl zur Lösung dieser Schwierigkeiten bemerkt hat, ist durchaus ungenügend und vermehrt im Grunde nur die hier obwaltenden Schwierigkeiten. Man kann hier nur an der einfachen Behauptung fest halten: Gott sei nach unserem nothwendigen Denken das absolute, unendliche, das in jeder Beziehung unwandelbare Wesen, das Sein der Welt sei aber nach unserem eben so nothwendigen Denken ein endliches, ein vom gött-

lichen Sein qualitativ verschiedenes Sein, es sei also nicht ein bloßer, nothwendiger Ausfluß, eine bloße Entfaltung des göttlichen Wesens, keine immanente Wirkung desselben, sondern eine Wirkung seiner freien schöpferischen Allmacht, die er setzen oder nicht setzen, so oder anders setzen konnte, und es müsse demnach in Gott die innere, reale Möglichkeit liegen, daß er das Endliche als solches schaue, erkenne und wolle, ohne dadurch in sich selbst verendlicht und verändert zu werden, es müsse insbesondere von vorneherein eine Vereinbarkeit der göttlichen Freiheit mit seiner absoluten Unwandelbarkeit statuirt und angenommen werden, wenn sie auch für uns unbegreiflich sei [1]).

Zweiter Absatz.

Die relativen Eigenschaften Gottes.

§ 32.

Einleitende Bemerkungen.

Durch die gegebene Entwickelung der absoluten Eigenschaften haben wir Gott kennen gelernt als das absolute, durch sich selbst seiende, durchaus unabhängige, absolut vollkommene, seelige Wesen, welches an Zeit und Raum nicht gebunden und keinem Wechsel unterworfen ist. Es liegt in allen diesen Eigenschaften die absolute Schrankenlosigkeit und die unendliche Vollkommenheit des göttlichen Wesens ausgedrückt; aber sie beziehen sich auf kein bestimmtes Verhältniß Gottes zur physischen und moralischen Weltordnung, und sie enthüllen uns nicht das positive Wesen Gottes nach seiner Verwandtschaft und Aehnlichkeit mit uns, Gott wird vielmehr in jenen Eigenschaftsbestimmungen als der absolut von der Welt Verschiedene, als die unendliche

---

[1]) Tournely sagt über diese Schwierigkeiten: In eo solvendo, mirum quam torqueantur et defatigentur praestantissima Theologorum ingenia, et nostro quidem iudicio diu fatigabuntur. Vix enim liquido ac plene dissolvi potest tam obscurum et implicatum mysterium; quidquid tandem effutiunt e recentioribus nonnulli, qui elato ac praefidenti animo difficultatem hanc se facile explanare ac dissolvere posse confidunt: laudandus certe conatus, utinam feliciter succedat! Cf. Praelect. theol. Tom. I. pag, 89. ed. Col.

Substanz gedacht, und sie sind ihrem wesentlichen Gehalte nach nichts anderes als bloße Umschreibungen der göttlichen Absolutheit. Insbesondere liegt in ihnen keine sittliche Vollkommenheit ausgedrückt, nicht eigentliche Würde und Liebenswürdigkeit, welche Gott doch einzig zum gerechten Gegenstande unserer Verehrung und Anbetung macht und machen kann. Vermöchten wir Gott nur zu erfassen als das unendliche, schrankenlose Sein, als den Ewigen und Unermeßlichen, als den absolut Vollkommenen im metaphysischen Sinne, so könnten wir zwar ihn bewundern und vor ihm in ein tiefes Staunen versinken, ja wir könnten und würden vor ihm zittern und beben; aber ihn lieben und ehren und kindlich zu ihm beten, und das Opfer eines freudigen, vernünftigen Gehorsams ihm darbringen, das könnten wir deshalb noch nicht. Die echte, lautere Liebe des kreatürlichen Geistes zieht nur aus der göttlichen Liebe und aus ihren lebendigen Manifestationen ihre Kraft und Nahrung, und damit daher das aus der Betrachtung der göttlichen Absolutheit sich erzeugende Gefühl den Charakter reiner, heiliger Ehrfurcht annehme, damit ein wahrhaft religiös sittliches Verhältniß, ein Verhältniß der Liebe möglich werde, dazu bedarf es der Erkenntniß Gottes als eines Wesens, dem wir verwandt sind, welches uns zuvor geliebt und zur innigsten Vereinigung mit sich erschaffen und berufen hat, es bedarf dazu der Erkenntniß seiner positiven Eigenschaften. Eine solche positive Erkenntniß Gottes vermittelt uns die nachfolgende Darstellung der sogenannten relativen Eigenschaften, und sie vollendet daher unsere Gotteserkenntniß. Während die absoluten Eigenschaften Gott in seinem absoluten Gegensatze zur Kreatur als das unendliche Sein charakterisiren, so wird in den relativen Eigenschaften Gott in seinen lebendigen Beziehungen zur Kreatur und nach der Aehnlichkeit mit ihr gedacht. In dieser Beziehung hat die gegebene Darstellung schon gezeigt, daß das göttliche Wesen nach der Analogie des Menschengeistes gedacht werden dürfe und müsse als geistiges Sein und Leben, als die von sich selbst wissende und sich selbst besitzende Substanz, d. i. als der absolute, persönliche Geist[1]), und daß ihm

---

[1]) Auf eine nähere Entwickelung und Erörterung der Begriffe von Substanz (Natur, Wesenheit) und Person, ihres Verhältnisses zu einander und ihres Unterschiedes von einander, gehen wir hier in der Lehre von den göttlichen Eigenschaften nicht näher ein, sondern verweisen dieses füglicher in die Trinitätslehre.

folglich die wesentlichen Erscheinungsweisen des kreatürlichen Geistes der Analogie nach beigelegt werden dürfen und müssen. Insofern man daher im kreatürlichen Geiste außer dem Sein zwei wesentliche Elemente unterscheidet, nämlich 1) ein Denken, Wissen und Erkennen und 2) ein Lieben, Wollen und Auswirken, insofern haben auch die Theologen von jeher in dem absoluten Wesen als dem absoluten Geiste ein doppeltes Element, ein Erkennen und Wollen unterschieden und angenommen, oder sie haben die göttliche Wesenheit gedacht als unendliches Erkennen und Wollen. Gegen dieses Denken ist offenbar nichts einzuwenden, wenn man einerseits nur die Vorstellung ferne hält, als seien in Gott Sein, Erkennen und Wollen real verschiedene und getrennte Kräfte, anderseits aber zugleich festhält, daß das göttliche Erkennen und Wollen zwar realiter mit dem göttlichen Sein identisch, aber doch formal davon verschieden sei. Alle von Gott noch zu prädicirenden Eigenschaftsbestimmungen werden daher Eigenschaften des göttlichen Erkennens und Wollens sein. Was ihre Erkenntniß und Herleitung betrifft, so hat schon die frühere Darstellung gezeigt, daß dieselbe nicht eine eigentlich apriorische, sondern nur eine aposteriorische sein könne, und zwar gewinnen wir ihre Erkenntniß nur in der Weise, daß wir auf die Wirkungen Gottes nach Außen näher eingehen und seinem Erkennen und Wollen alle jene Eigenschaften zuschreiben, welche dasselbe nothwendig besitzen muß, damit Gott als der Urheber einer von ihm selbst verschiedenen Welt begriffen werden könne.

Erstes Kapitel.

Vom göttlichen Erkennen.

§ 33.

Realität des göttlichen Erkennens.

Aus Gott ist alles reale Wissen und Erkennen, was der endliche Menschengeist besitzt, und er ist daher der Herr alles Wissens und aller Erkenntniß, dominus scientiarum. In dieser Weise als den absolut Denkenden, Wissenden und Erkennenden bezeichnet ihn die alttestamentliche Offenbarung (1. Könige 2, 3. Esther 14, 14.) und das-

selbe geschieht in der neutestamentlichen Offenbarung, wenn z. B. der Apostel in dem Briefe an die Römer 11, 33. ausruft: „O unendliche Tiefe und Reichthum der Weisheit und Erkenntniß Gottes“ [1]). Dieser streng biblische Glaubenssatz ist dann auch zugleich eben so sehr ein Satz unseres vernünftigen Bewußtseins. Denn 1) Gott ist das absolute Sein, das Sein durch und aus sich, das Sein schlechthin. Als das absolute Sein, als causa sui ist Gott nach unserem nothwendigen Denken nicht ein todtes, träges Sein, sondern absolutes Leben, und zwar absolutes geistiges Leben. Das Sein Gottes ruht nicht auf einer trägen Nothwendigkeit; Gott schläft nicht, wie die Materie, gestützt und getragen von einer fremden Macht, welche ihm Dasein verliehen, sein Dasein fließt vielmehr ganz aus ihm selbst, er ist gleichsam das ewige Product seiner unerschöpflichen Causalität. Ja man kann und muß sagen: das Leben und Sein Gottes habe so sehr seinen Quell in ihm selbst, daß Gott sich vernichten würde, wenn er den ewigen Act seiner Selbstsetzung jemals hemmte und hemmen könnte. In Gott ist so, wie in allen Wesen, ein Princip des Lebens, und dieses Lebensprincip ist kein anderes und geringeres, als das Vermögen, das Unendliche, Absolute denkend und wollend zu erfassen und in einer Einheit des Moments denkend und wollend es zugleich zu sein. Gott ist Setzendes, Bestimmendes und Gesetztes, Bestimmtes als absolute Einheit. Nur die bewußte That, der bewußte Wille ist aber setzend und bestimmend, das bewußtlose Sein ist bloß ein Gedachtes, kein Wirkendes und Bestimmendes, und darum ein Endliches; die bewußte That ist aber nur dann setzend und bestimmend, insofern sie wirklich Realität, Sein hat. Um daher Gott als absolutes Wesen, als causa sui zu begreifen, müssen in ihm Sein, Erkennen und Wollen, und zwar als durchaus identisch und als ein absolutes Zugleich bildend, gesetzt werden; er ist die absolute Wiedervereinigung und Identification der nothwendigen Eigenschaften und Bedingungen des Seins; das Unendliche denkend und wollend, ist Gott es, und indem er es ist, denkt und will er es, er ist der in ewiger Selbstbestimmtheit und Selbstbestimmung sich Setzende und Gesetzte in ungeschiedener Einheit. Dieses unaussprechliche Ineinandersein der nothwendigen Bedingungen und Attribute des Seins (Sein, Erkennen und Wol-

[1]) Cf. Ps 115, 12. Sapient, 1, 6. Apoc. 18, 5. 1. Ioann. 3, 20.

len) ist für uns unbegreiflich, aber doch nothwendig anzunehmen. Gott ist daher nicht bloß das Sein, sondern sein Sein ist Denken und Wollen, er ist die absolute Selbstheit, der absolute Geist, die Setzung Seiner selbst in ewiger, absoluter, bewußter Selbstbestimmtheit und Selbstbestimmung, also absolutes Erkennen, wie Wollen.

Dieselbe Wahrheit, daß Gott ein denkendes, erkennendes Wesen sei, ergibt sich dann auch 2) aus der Schöpfung einer zeitlichen Welt, welche nur als die That eines freien selbstbewußten Wesens begriffen werden kann; und eben so ergibt sie sich 3) aus der absoluten Vollkommenheit des göttlichen Wesens, vermöge welcher Gott alle einfachen Vollkommenheiten, die sogenannten perfectiones simplices, also auch die Vollkommenheit des Denkens und Erkennens in sich vereinigt.

Um nun das göttliche Wissen und Erkennen näher zu charakterisiren, müssen wir dasselbe von einer doppelten Seite in Betrachtung ziehen, nämlich einmal und zunächst in Beziehung auf seine innere Natur und Beschaffenheit, in Beziehung auf seine Form und Intensität, und dann weiterhin in Beziehung auf die Objecte, welche gewußt werden.

§ 34.

Natur und Beschaffenheit des göttlichen Erkennens, seine absolute Einfachheit und Unveränderlichkeit.

So wie das absolute Wesen der Gottheit überhaupt für uns unbegreiflich und auf adäquate Weise nicht erkennbar ist, so gilt dasselbe auch von dem göttlichen Erkennen [1]). Im Allgemeinen vermögen wir über die innere Natur und Beschaffenheit desselben nichts weiteres auszusagen, als daß es intensiv und extensiv absolut vollkommen sei, und alles Erkennbare auf absolute Weise umfasse und durchdringe. In Betreff seines eigentlichen Charakters und seiner Form vermögen wir

---

[1]) August. in Ps. 49. Non audeamus dicere, quomodo novit deus? Ne forte hoc a me fratres exspectetis, ut explicem vobis, quomodo cognoscat deus: hoc solum dico, non sic cognoscit ut homo, non sic cognoscit ut angelus: et quomodo cognoscit, dicere non audeo, quia et scire non possum.

jedoch nichts Positives mit Sicherheit zu prädiciren; Alles, was wir in dieser Beziehung etwa noch zu leisten im Stande sind, kann zum Höchsten nur darin bestehen, daß wir einerseits zeigen, wie die göttliche Absolutheit auch das göttliche Erkennen afficire, und durch Vergleichung die qualitative Verschiedenheit des göttlichen Erkennens vom menschlichen und dadurch seine absolute Erhabenheit über dasselbe uns zum Bewußtsein bringen, und daß wir anderseits etwa die vollkommenste Form des menschlichen Erkennens aufsuchen, um dadurch die göttliche Erkenntnißform der Analogie nach, so weit dieses möglich ist, zu denken.

Die wesentliche Verschiedenheit des göttlichen Erkennens vom menschlichen offenbart und zeigt sich nun zunächst 1) in seiner absoluten Einfachheit, Ewigkeit und Unveränderlichkeit. Das menschliche Erkennen ist zunächst ein getheiltes, zeitliches, successives; der Menschengeist erkennt, was er erkennt, nicht in einer und derselben absolut einfachen Erkenntnißthat, sondern in mannigfaltigen, auf einander folgenden Acten, er bedarf der Zeit, um auch nur das wissen zu können, was ihm zu wissen vergönnt ist, er schreitet nur allmälig fort in der Vervollkommnung seiner Erkenntniß, und es zeigt sich diese getheilte Succession nicht bloß darin, daß seinem Erkennen die Gegenstände nach einander geliefert werden und daß er also von einer realen Erkenntniß zur anderen übergeht, sondern es gilt diese Succession auch in Beziehung auf den inneren Proceß, in Beziehung auf die inneren Elemente seines Erkennens; auch hier schreitet er nur allmälig von einem Elemente des Erkennens zum anderen fort z. B. von der Empfindung zur Anschauung, zum Begriffe, Schlusse u. s. w. Was nun dagegen das göttliche Erkennen betrifft, so ist es nach unserem Denken nothwendig und wesentlich frei von jeder Getheiltheit und Succession; Gott erkennt Alles, was er erkennt und wie er es auch erkennen mag, gleichzeitig und auf einmal, ohne allen Wechsel und ohne alle Veränderung, nicht in nach einander existirenden Acten, sondern in einer absoluten Einheit und Einfachheit des Actes, bloß die termini dieses Actes sind verschieden und mannigfaltig; Alles, was Gott erkennt, ist seinem Erkennen beständig auf gleiche Weise gegenwärtig. So wie Gott überhaupt nicht an die Schranken der Zeit gebunden ist, so ist auch seine unendliche Erkenntnißkraft nicht daran gebunden, dem göttlichen Erkennen ist daher nichts vergangen, nichts zukünftig, nichts gegenwärtig, sondern

er erkennt Alles durch sich selbst, auf einmal, in einer ewigen, absolut unveränderlichen Einheit des Actes. Diese Eigenthümlichkeit des göttlichen Erkennens ergibt sich mit absoluter Nothwendigkeit aus der absoluten Einfachheit, Ewigkeit und Unveränderlichkeit des göttlichen Seins und Wesens. Das göttliche Erkennen ist nichts Accidentelles, keine Qualität, sondern mit seinem Sein und Wesen real identisch, und es participirt daher nothwendig an dessen Eigenthümlichkeit. Nosse et esse illi unum est, sagt der h. Augustin [1]), und so wie es daher in dem göttlichen Wesen überhaupt nichts Potentielles und Accidentelles, keine Zu- und Abnahme, sondern nur eine ewige Sichselbstgleichheit gibt, so ist auch sein Erkennen, welches mit seinem Sein wesentlich identisch ist, ein ewiger, unveränderlicher, absolut einfacher Actus [2]); gäbe es in Gott eine Multiplicität von Erkenntnißacten, so wäre er in seiner absoluten Einfachheit und Unendlichkeit aufgehoben, und folgten sie in ihm nacheinander, so wäre er nicht mehr das unveränderliche, ewige Wesen. Gott erkennt daher auf ewige, unveränderliche Weise in einer Einheit des Momentes die ganze zeitliche, veränderliche Welt nach allen ihren Dimensionen, als Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft; so sehr auch die Erscheinungen wechseln und sich verändern, sein Erkennen bleibt stets immer dasselbe, er erkennt in einem und demselben unveränderlichen Acte das Zukünftige für die Zeit, wo es zukünftig ist, als ein Zukünftiges, für die Zeit, wo es gegenwärtig ist, als ein Gegenwärtiges u. s. w.

---

[1]) Trinit. l. 15. c. 3. cf. l. 7. c. 1.

[2]) Cf. Sapient. 7, 22. Est in illa (divina sapientia) spiritus intelligentiae sanctus unicus et multiplex, d. h. das göttliche Erkennen ist ein Act, der in sich selbst absolut einfach und nur vielfach in seinen Objecten ist, worauf er sich bezieht. Cf. August. Trinit. lib. 15. Simul omnia vidit, quorum nullum est, quod non semper vidit. Confess. l. 13. c. 16. Sicut omnino tu es, tu scis solus, qui es incommutabiliter et scis incommutabiliter et vis incommutabiliter. Lib. II. de diversis quaest. ad Simplicianum quaest. 2. Cum dempsero de humana scientia mutabilitatem et transitus quosdam a cogitatioue in cogitationem . . . . cum haec cuncta detraxero et reliquero solam vivacitatem certae atque inconcussae veritatis atque aeterna contemplatione collustrantis: imo non reliquero, non enim hoc habet humana scientia, sed pro viribus cogitavero, insinuatur mihi utcunque scientia dei.

§ 35.

Fortsetzung. Die absolute Unabhängigkeit und Unmittelbarkeit des göttlichen Erkennens.

Eine zweite wesentliche Verschiedenheit des göttlichen Erkennens vom menschlichen Erkennen offenbart und zeigt sich in seiner absoluten Unabhängigkeit und absoluten Unmittelbarkeit. Das menschliche Erkennen ist stets und überall ein vermitteltes und abhängiges, das am wenigsten mittelbare Erkennen ist für den Menschen dasjenige, welches auf der unmittelbaren Anschauung des erkannten Gegenstandes beruht, also die sinnliche Erkenntniß; allein auch diese Erkenntnißform ist vermittelt durch den Gegenstand, durch seine reale Einwirkung, durch die Wahrnehmung und Erfassung seines Bildes in dem entsprechenden Organe. Noch mehr vermittelt sind diejenigen Erkenntnißformen, welche nicht in Anschauungen bestehen, wie z. B. die Erkenntniß eines Gegenstandes durch Einbildung und Erinnerung, durch Urtheil und Schluß u. s. w. Die Erkenntniß durch Einbildung und Erinnerung hat nothwendig, wenn sie eine wahre sein soll, die Anschauung des Gegenstandes zu ihrer wesentlichen Voraussetzung, und sie kann nur als derselben folgend gedacht werden. Eben so hat die Erkenntniß durch Schluß andere Erkenntnisse zu ihrer Grundlage, und sie ist ihrer Natur nach nothwendig später, als diejenigen Erkenntnisse, aus welchen sie abgeleitet und gefolgert wird, der Gegenstand ist hier für das Erkennen gar nicht gegeben, sondern er wird erst durch eine Reihe von Begriffen und Sätzen, das Unbekannte und Dunkle aus dem Bekannten und Deutlichen, gesucht und gefunden.

Alle diese eigenthümlichen Erkenntnißformen können absolut in Gott nicht sein, und die Form des göttlichen Erkennens muß als davon wesentlich verschieden gedacht werden. Denn alle jene Erkenntnißformen charakterisiren das durch sie zu Stande kommende Erkennen als ein abhängiges, unvollkommenes und zeitliches, und Gott wäre daher selbst ein abhängiges, unvollkommenes Wesen, wenn sein Erkennen an jene Formen gebunden wäre. Gott schaut und erkennt zwar allerdings alle diese endlichen Erkenntnißformen, aber nicht als ihm eigenthümliche und wesentliche, sondern als Erkenntnißformen der endlichen Geister, welche er ihnen eingeboren hat, sie sind nicht selbst die Formen

und Bedingungen seines Erkennens. Die göttliche Anschauung eines Gegenstandes wird z. B. bei dessen Verschwinden aus der Wirklichkeit nicht zu einer Erinnerung desselben, so daß er ihn nur noch durch die Erinnerung erkännte, sondern in einem und demselben unveränderlichen Acte schaut Gott den Gegenstand als gegenwärtig für einen bestimmten Zeitmoment und als verschwunden für den anderen. Das Erkennen Gottes als des durchaus unabhängigen, unveränderlichen Wesens ist daher im Gegensatze zu den bisher charakterisirten Formen wesentlich und nothwendig als ein in keiner Hinsicht gebundenes und abhängiges, sondern als ein durchaus freies, unabhängiges und unvermitteltes zu denken, es findet in ihm keine Aufeinanderfolge der Vorstellungen, kein Abstrahiren allgemeiner Begriffe, überhaupt kein discursives, allmälig sich vollendendes Erkennen statt, sondern sein Erkennen ist ein durchaus unabhängiges und unmittelbares, ein durch keine Einwirkung, durch kein Medium, durch keine eingedrückte Bilder (per species impressas) vermitteltes. Für eine solche Form des Erkennens besitzen wir in keiner der uns eigenthümlichen Erkenntnißformen ein entsprechendes Analogon und wir sind daher unfähig, jene Form des göttlichen Erkennens näher zu bezeichnen. Die am wenigsten vermittelte Erkenntnißform ist übrigens die Anschauung, und man pflegt daher auch in der Theologie das göttliche Erkennen auf analoge Weise als Anschauung (visio) zu bezeichnen, und zwar als die unmittelbarste, durch nichts vermittelte Anschauung, als unmittelbare Intuition. Man kann hiergegen nichts mit Grunde einwenden, wenn man nur festhält, daß die göttliche Anschauung wesentlich verschieden sei von der menschlichen und darum nur als eine der menschlichen sehr entfernt analoge gedacht werden dürfe. Die wesentliche Verschiedenheit der göttlichen Anschauung von der menschlichen zeigt sich z. B. schon darin, daß die göttliche Anschauung ihren Gegenstand erfaßt, bevor er in der Wirklichkeit vorhanden ist, daß sie also in keinerlei Weise durch die reale Einwirkung des Gegenstandes, durch die Eindrückung seines Bildes vermittelt und bedingt, vielmehr eine durchaus unmittelbare im strengsten Sinne ist. Mag auch der Gegenstand, sein einstiges reales Dasein die äußere Bedingung der göttlichen Anschauung und Erkenntniß sein, der tiefere Grund derselben ist er doch nicht; die göttliche Anschauung ist und muß unabhängig sein von seiner realen Einwirkung. Denn was einige Theologen hier bemerken, der Gegenstand sei in der

göttlichen Ewigkeit stets und immer real vorhanden, das befriedigt das tiefere Denken in keiner Weise. Was nicht real vorhanden ist, das ist für Gott auch in seiner Ewigkeit nicht real vorhanden, und wenn daher das göttliche Erkennen abhängig ist von dem wirklichen Dasein der Gegenstände, so schaut und erkennt Gott dieselben erst bei ihrem zeitlichen Hervortreten, und sein Erkennen und Anschauen wird mithin zu einem abhängigen und zeitlichen, Gott also selbst der Zeitlichkeit und Veränderung unterworfen. Das göttliche Erkennen ist und muß also ein durchaus unabhängiges, unvermitteltes Anschauen sein, welches für uns durchaus unbegreiflich und unerforschlich ist [1]).

§ 36.

Fortsetzung. Die absolute Vollkommenheit des göttlichen Erkennens in Hinsicht des Grades.

So wie das göttliche Erkennen der Form nach das absolut vollkommene ist, so gilt dasselbe auch von seiner Intensität.. Das göttliche Erkennen ist in Hinsicht seines Grades zu denken als absolut vollkommen und als ein seinen Gegenstand durchaus erschöpfendes; es entspricht durchaus der Wahrheit und durchschaut seinen Gegenstand, dessen Natur und Beschaffenheit auf eine durchaus reine, klare und umfassende Weise; wie Gott die Dinge erkennt, so sind sie, und es ist nichts in ihnen, was er nicht erkännte. Diesen Charakter müssen wir im Allgemeinen dem göttlichen Erkennen mit Rücksicht auf die ab-

---

[1]) Heb. IV, 13. Et non est ulla creatura invisibilis in conspectu eius; omnia autem nuda et aperta sunt oculis eius. Cf. Ps. 138, 1—3. Clem. Alex. Strom. VI, 17. Pet. Dam. Opusc. XXXVI. c. 7. Plane, qui in theatro residet, non simul omnia videt, quia cum intendit aciem ante se, non videt post se, qui autem non in theatro, sed super theatrum excelsius supereminet, totius undique interiorem theatri ambitum uno comprehendit adspectu. Ita omnipotens deus, quia omnibns, quae volvuntur, incomparabiliter supereminet, omnia simul suis subiecta conspectibus praesentialiter videt. Anselm. monolog. c. 63. Sicut enim summae sapientiae inest scire et intelligere, ita utique aeternae incommutabilisque scientiae et intelligentiae naturale est: id semper praesens intueri, qnod scit et intelligit. Prolog. c. 14. Uno intuitu videt, quaecunque facta sunt, et a quo et per quem et quomodo facta sunt.

solute, unendliche Vollkommenheit des göttlichen Wesens beilegen; im Näheren und positiv ist jedoch der intensive Grad des göttlichen Erkennens für uns nicht bestimmbar. Alles, was hier noch etwa geleistet werden kann, kann nur darin bestehen, daß wir uns auch in dieser Hinsicht den nothwendigen Gegensatz des göttlichen Erkennens zum menschlichen zum Bewußtsein bringen. Das menschliche Erkennen ist in dieser Beziehung z. B. wegen seines successiven Charakters und aus anderen Ursachen nicht immer ein Erkennen der lauteren Wahrheit. Im Gegensatze zu dieser Unvollkommenheit muß das göttliche Erkennen als ein Erkennen der lauteren Wahrheit begriffen und er selbst mit der h. Schrift die absolute Wahrheit genannt werden. Aus dem potentiellen, successiven Charakter des menschlichen Erkennens folgt ferner, daß dasselbe Grade der Klarheit und Deutlichkeit hat. Im Gegensatze zu diesem Dunkeln und Ungewissen der menschlichen Erkenntniß muß das göttliche Erkennen als das klarste und durchdringendste bezeichnet werden.

Diese intensive Vollkommenheit des göttlichen Erkennens ergibt sich für unser Denken unmittelbar aus der absoluten Schrankenlosigkeit und Vollkommenheit des göttlichen Wesens, und die h. Schrift rühmt jene Beschaffenheit des göttlichen Erkennens ebenfalls, und zwar überall dort, wo sie von den Gegenständen des göttlichen Erkennens redet; außerdem bezeichnet sie auch im Allgemeinen das göttliche Erkennen als das absolut vollkommene, als ein unermeßliches und unendliches [1]).

§ 37.

Umfang und Objecte des göttlichen Erkennens.

Nach unserem vernünftigen Denken, so wie auch nach der ausdrücklichen Schriftlehre ist der Umfang des göttlichen Erkennens ein durchaus unbegrenzter; Gott erkennt alles absolut Erkennbare, was und in so weit es Gegenstand der Erkenntniß sein kann, und zwar auf eine absolut vollkommene, ewige Weise, und eben hierin besteht die göttliche Allwissenheit. Das Erkennbare umfaßt nun 1) Gott selbst,

[1]) Ps. 146, 5. Rom. 11, 33. Heb. 4, 13.

das göttliche Wesen, Leben und Wirken und 2) das göttliche Nichtich, das von Gott Verschiedene, das Wirkliche und das Mögliche.

1. Der erste vorzüglichste und wesentliche Gegenstand des göttlichen Erkennens ist Gott selbst, sein Sein, Leben und Wirken, sein nothwendiges Wesen mit allen seinen wesentlichen Attributen; ihm ist in Beziehung auf sich selbst nichts dunkel, sondern Alles nothwendig klar und hell, er durchdringt und durchschaut sich selbst, daß und wie er ist, in seiner ganzen Unendlichkeit und Unermeßlichkeit, und eben so schauet nnd erkennt er in demselben Acte auf absolute Weise, er selbst sei die absolute Erkenntniß seines eigenen unendlichen Wesens, er erkennt sein eigenes Erkennen. Diese absolute und unendliche vollkommene Selbsterkenntniß Gottes ist mit seiner Unendlichkeit und Absolutheit ganz unmittelbar und nothwendig gegeben. Gott als das absolute, durch sich selbst seiende Wesen, ist, wie die frühere Darstellung gezeigt hat, eben deshalb nothwendig zugleich der absolute Geist, die absolute Person. Gott ruht seiner Persönlichkeit nach nicht auf einem todten, für ihn selbst undurchdringlichen Sein, sein persönliches Selbstbewußtsein entfaltet sich nicht aus einem gegebenen Grunde, es findet nicht ein Gegebenes vor, sondern sein Sein ist unendliches Erkennen und Wollen; er ist, was er ist, nur durch sein unendliches Erkennen und Wollen. Nur so aufgefaßt ist Gott in wahrem Sinne causa sui, und nur so ist seine Selbstkenntniß die absolut vollkommene und erschöpfende. Der Mensch als endliches Wesen erfaßt und durchdringt sich nie in seiner eigentlichen Wurzel, in seinem substantiellen Sein und Wesen, sondern er erfaßt sich nur in seinen Erscheinungen, in seinen Wirkungen, und zwar vermag er jenes nicht, eben weil er als endlicher Geist ein Gesetztes ist, und sein persönliches Leben und Wirken deshalb ruht auf einem gegebenen und darum ihm selbst verschlossenen Grunde; das Sein, Wesen ist deshalb überhaupt für ihn ein absolutes Geheimniß. Gott dagegen ist der absolute durch sich selbst seiende Geist, und darum besitzt er die absolute Erkenntniß seines ewigen Seins, Wesens und Wirkens. Wie sich nun das persönliche Selbstbewußtsein in Gott weiterhin auf besondere, eigenthümliche Weise modificire, das hat die Trinitätslehre näher zu entwickeln. Man bezeichnet dieses, auf das eigene Selbst sich beziehende göttliche Erkennen als scientia necessaria, weil und in sofern das göttliche Wesen ein absolut nothwendiges Wesen, also ein durchaus nothwendiges Object des

göttlichen Erkennens ist, welches nicht auch nicht sein kann, insofern jenes Erkennen also in jeder Beziehung ein nothwendiger Ausfluß des göttlichen Wesens ist.

So wie nun die Vernunft dem göttlichen Wesen die vollkommenste Selbsterkenntniß zuschreibt, so wird ihm dieselbe ebenfalls in der h. Schrift zugeschrieben, und zwar zunächst in jenen Stellen, worin gesagt wird, nur der Sohn erkenne den Vater, und nur der Vater den Sohn, oder wie der Vater den Sohn erkenne, so erkenne der Sohn den Vater. Die göttlichen Personen, wovon jede ein und dasselbe göttliche Wesen ist, erkennen und durchschauen sich in und durch einander, und Gott besitzt daher die vollkommenste Erkenntniß des eigenen Seins und Wesens (Joh. 10, 15. Matth. 11, 7.). Weiterhin wird Gott die vollkommenste, klarste und deutlichste Selbsterkenntniß zugeschrieben in der Stelle 1. Cor. 2, 10—11., wo gesagt wird, Niemand erkenne und durchschaue die Tiefen der Gottheit (βαθη τϑ ϑεϑ) als nur der Geist Gottes, welcher in Gott selbst ist, d. h. Gott selbst[1]).

§ 38.

Fortsetzung. Das göttliche Erkennen der Weltrealität.

So wie Gott die absolut vollkommene Erkenntniß seiner selbst besitzt, so erkennt er auch 2) auf eine unendlich vollkommene Weise sein Nichtich, alles von ihm Verschiedene, also zunächst die wirkliche Kreatur, die reale Welt, die physische und geistige, mit allen ihren Zuständen, Leidenheiten und Thätigkeiten, mögen sich nun dieselben auf die Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft beziehen; Alles, die Welt der Natur, wie die Welt der Geister steht von Ewigkeit her und in alle Ewigkeit auf unwandelbare Weise vor der göttlichen Anschauung, Gott erkennt und schauet in einem ewigen absolut einfachen Acte Alles und Jedes, so wie es erkennbar ist, das Zukünftige als ein für einen bestimmten Zeitmoment Zukünftiges, das Gegenwärtige als für einen bestimmten Zeitmoment gegenwärtig u. s. w. Ohne diese Er-

[1]) Cf. Iob. XXVIII, 23. Deus intelligit viam eius (sapientiae) et ipse novit locum eius.

kenntniß zu besitzen, wäre Gott nicht das absolut vollkommene Wesen, und er könnte nicht Weltschöpfer und Weltregent sein.

1. Daß Gott zunächst die von ihm geschaffene Welt der Natur, insofern sie unbedingt nach Gesetzen der Nothwendigkeit ist, lebt und wirkt, insofern die freien Wesen als Sekundärursachen darauf gar keinen Einfluß äußeren, in dem ganzen unendlichen Wechsel ihrer Zustände, ihrer Erscheinungen und Entwickelungen, von Ewigkeit her erkenne und erkennen müsse, das ist unmittelbar einleuchtend, und wir begreifen hier auch in einer gewissen Hinsicht, wie Gott dieses Wirkliche erkennen könne und müsse. Die Welt der Natur hat ihren Ursprung in Gott, in seiner schöpferischen Kraft und Wirksamkeit, sie ist die Offenbarung seiner ursprünglichen Idee, und sie kann in ihrem absolut nothwendigen Charakter gar nichts anders offenbaren, als was und wie es in der göttlichen Idee bestimmt und präformirt ist. Der ganze Wechsel ihres Seins und Lebens, insofern er nach Gesetzen der Nothwendigkeit erfolgt, und ein streng in sich gegliedertes Ganze ist, lag in gewisser Hinsicht schon virtuell in dem ersten von Gott nach seiner Idee erschaffenen Keime verborgen, und alle Entwickelung desselben ist daher nur eine Entwickelung desselben als einer ursprünglichen Idee in Gott; Gott hat von Ewigkeit her das Sein und Leben der Natur mit allen ihren Kräften und Gesetzen, mit allen ihren Entwickelungsformen gedacht und denkend es nach seiner Idee hervorgebracht; es ist aus ihm, aus seiner Kraft und insofern auch aus seinem Wissen und Erkennen, und er hätte es nicht hervorbringen können, wenn er es nicht vorher gedacht hätte. Die Welt der Natur mit dem unaufhörbaren Flusse ihrer Erscheinungen ist daher auf eine ewige unwandelbare Weise der göttlichen Anschauung oder dem göttlichen Bewußtsein auf ideale Weise gegenwärtig, er weiß und erkennt die Welt der Natur als die von ihm gewirkte, von seiner Idee und Allwirksamkeit aus, in seinem ewigen, ungeschaffenen, virtuellen Nacheinander, und wir begreifen einigermaßen, wie diese Erkenntniß in Gott sei und sein könne. Gott erkennt jedoch weiterhin die endlichen Dinge nicht bloß von seiner Allmacht aus und in ihrer Idee, welche er von ihnen von Ewigkeit her in seinem Verstande oder in seiner Weisheit besaß, sondern er schaut und erkennt sie auch, wie sie formaliter in sich selbst sind. Denn erkännte Gott sie bloß in der ersteren Weise, so würde er offen-

bar eigentlich die Dinge nicht an sich, sondern nur ihr ideales Sein erkennen, welches sie in den Archetypen seines Verstandes haben; sein Erkennen derselben als solcher würde immerhin ein vermitteltes, nicht unmittelbare Anschauung sein. Jene erstere Kenntniß von den endlichen Dingen ist eine durchaus absolute und in jedem Sinne nothwendige, und Gott würde sie haben, wenn auch die Dinge gar nicht existirten, es ist im Grunde bloß die Kenntniß eines rein Möglichen, sie leuchtete dem göttlichen Willen vor bei ihrem wirklichen Erschaffen; sie ist daher allerdings in Gott anzunehmen und ganz mit Recht sagt in dieser Hinsicht der h. Thomas: unumquodque ens in tantum habet de veritate suae naturae, in quantum imitatur dei scientiam, d. h. insofern es der göttlichen Idee entspricht. Allein von der andern Seite kann und darf doch das göttliche Erkennen der Welt als einer realen nicht darauf beschränkt, und es kann nicht einzig und schlechthin daraus begriffen werden. Es wird dieses näher einleuchten, wenn wir die zweite Wirklichkeitsform, nämlich die geistige Welt und ihr Verhältniß zum Naturleben näher ins Auge fassen. Der Geist ist ein freies Wesen, eine freie Causalität, und als solche vermag er eine Reihe von Handlungen und Thätigkeiten zu beginnen, welche eben deshalb, weil sie in einer freien Causalität begründet sind, nicht nach Gesetzen einer unbedingten Nothwendigkeit erfolgen, und deshalb nicht als bloße Entwickelungen gleichsam schon in einem ursprünglichen Keime präformirt und enthalten sind. Eben hierin besteht der wesentliche Unterschied des Naturlebens und des freien geistigen Lebens, daß nämlich die Entwickelungen von jenem als nothwendige sich darstellen, die Wirkungen und Aeußerungen von diesem aber nicht als die nothwendigen Entwickelungen eines Keimes, sondern als erhaben über alle Nothwendigkeit begriffen werden müssen. Das freie Wesen kann sich rein aus sich selbst zur Realisirung dieses oder jenes Zweckes, welchen ihm seine sinnlich geistige Natur vorhält, entschließen oder nicht entschließen, ohne durch irgend etwas absolut dazu bestimmt zu sein. Man nennt diese freien Handlungen deshalb auch zufällige Handlungen, insofern sie nicht nach Gesetzen der Nothwendigkeit erfolgen, sondern weil in der Freiheit begründet, sein und auch nicht sein können. Die Erscheinungsweisen und Thätigkeitsformen des freien Wesens sind also wesentlich verschieden von den Erscheinungsweisen des Naturlebens, und wenn daher Gott das Naturleben mit dem ganzen nothwendigen Wechsel seiner Erscheinun-

gen auch etwa von seiner Idee und Allwirksamkeit aus erkennt und erkennen kann, so kann und darf doch das göttliche Erkennen der freien Geisterwelt, ihrer Handlungen und Thätigkeiten nicht in derselben Weise begriffen werden. Gott kann die Thätigkeiten der freien Wesen nicht vollkommen von seiner Idee und Wirksamkeit aus erkennen, eben weil sie nicht einseitig in Gott, in seiner Idee und Allwirksamkeit ihren Grund, sondern zugleich in der kreatürlichen Freiheit ihren Mitgrund haben, und er darf sie nicht so erkennen, weil damit die kreatürliche Freiheit aufgehoben und vernichtet wäre; Gott muß sie vielmehr in sich selbst erkennen, ihr reales Dasein muß wie auch immer das göttliche Erkennen mitbestimmen, und Gott muß sie erkennen und schauen von Ewigkeit her, weil sie sind, nicht aber dürfen sie zur Existenz gelangen, weil er sie von Ewigkeit her geschaut und vorherbestimmt hat.

Insofern nun die freien Wesen als Sekundärursachen auf das Naturleben fortwährend modificirend einwirken, das Leben und Wirken desselben im Einzelnen bestimmen, insofern ist durchaus einleuchtend, daß Gott auch selbst das Naturleben, wie es ist, nicht einzig von seiner schöpferischen Idee aus vollkommen erkennen könne, daß in Gott außer der Erkenntniß desselben als eines bloß idealen möglichen Seins, noch eine Erkenntniß desselben als eines Realen in seinen zufälligen, nicht nothwendigen Zuständen und Erscheinungen vorhanden sein müsse, wenn ihm anders Allwissenheit zukommen soll. Erkännte Gott die Dinge bloß in ihren allgemeinen, von ihm selbst festgesetzten Formen, in ihrer Idee, von seiner Allwirksamkeit aus, so würde er sie nicht nach ihrer zeitlichen Unvollkommenheit und Mangelhaftigkeit, er würde sie nicht in ihren durch die freie Thätigkeit der Weltwesen hervorgerufenen Zuständen, nicht nach dem Bösen und Schlechten, was an ihnen haftet, und eben so würde er die freie Thätigkeit selbst nicht erkennen.

Die Frage also, ob Gott das Naturleben erkenne und wie er es erkenne, hängt mit der Frage, ob und wie Gott das Gebiet der Freiheit, die freien Thätigkeiten und Handlungen der Weltwesen erkenne, ganz unmittelbar zusammen, und kann nur mit dieser Frage ihre vollkommene Lösung finden.

2. Was nun diese Frage betrifft, ob Gott die Kreatur in ihren nothwendigen, wie in ihren zufälligen, contingenten Zuständen, ob er also insbesondere das Leben und Wirken der freien Wesen erkenne, so ist diese Frage durchaus zu begreifen. Dem göttlichen Erkennen darf auch das Gebiet der Freiheit nicht verschlossen sein, Gott schauet und erkennt vielmehr das ganze Gebiet der Freiheit, wie es ist, und zwar nicht etwa erst dann, wenn es sich verwirklicht, sondern es ist seiner Anschauung auf unwandelbare Weise in einer ewigen Gegenwart präsent. Diese Erkenntniß, dieses ewige, zeitlose Schauen und Durchdringen der freien Wesen mit dem ganzen Wechsel ihrer zufälligen Thätigkeiten muß Gott nothwendig besitzen, wenn ihm Allwissenheit zukommen soll, und es findet auch nach allem vernünftigen Denken in Gott wirklich statt, weil das göttliche Erkennen sonst 1) in einer Beziehung beschränkter wäre, als das Erkennen des Menschen, der seine eigenen und die freien Handlungen Anderer wenigstens häufig vorher weiß, weil er sonst 2) dem Menschen eine Kraft verliehen hätte, deren Wirkungen und Entwickelungen er als Weltregent nicht beherrschen könnte, und endlich 3) weil, wenn Gott die freien Handlungen etwa bloß erkännte, wann sie erfolgten, seine Rathschlüsse, ja sein Wesen und Bewußtsein selbst nicht unveränderlich wären, sondern durch die Kenntniß der sich entwickelnden freien Handlungen stets modificirt, verändert und erweitert werden würden.

Gott ist das absolut vollkommene Wesen, die absolut vollkommene Intelligenz, und Gott muß daher wenigstens Alles erkennen, dessen Erkenntniß an sich möglich ist; das absolut vollkommene Wesen hat, wie überhaupt, so auch in seinem Erkennen, keine Schranke; bloß das in sich Unmögliche und Widersprechende ist seine Schranke, und eben darum keine Schranke. Wenn daher ein Vorherwissen zukünftiger freier Handlungen an sich nur möglich ist, d. h. nur keinen absoluten Widerspruch in sich enthält, so muß dasselbe auch dem göttlichen Wesen zugeschrieben werden. Ein solches Vorherwissen scheint aber möglich zu sein, indem selbst der Mensch nicht selten seine und die freien Handlungen Anderer vorher weiß, und wenn dieses ist, so darf ein solches Vorherwissen gewiß nicht dem götttichen Wesen abgesprochen werden. Ganz entscheidend sind aber die beiden anderen vorher angegebenen Gründe, daß nämlich Gott nicht mehr als Weltregent festgehalten werden könnte, und daß seine Rathschlüsse, sein Erkennen und Wollen als

steten Veränderungen unterworfen gedacht werden müßten, wenn Gott ein solches ewiges Vorherwissen nicht besäße. Die Idee der göttlichen Weltregierung ist ohne jene Annahme durchaus unhaltbar und ungereimt. Denn die Welt und das Leben der Welt besteht eben in dem lebendigen Wechselverkehr und in der gegenseitigen Durchdringung der zwei Prinzipien, des Naturlebens und des freien geistigen Lebens; ohne die Annahme nun, daß Gott die freien Handlungen vorher wisse, würde die Welt als Ganzes in jedem Momente ihre Daseinsweise absolut selbst bestimmen, und Gott wäre jedes wesentlichen Einflusses auf sie beraubt, eben weil er die freien Thätigkeiten, insofern er sie nicht vorher sähe, auch in keiner Weise etwa verhindern und überhaupt nicht beherrschen könnte; die Welt würde sich also absolut selbst regieren, und Gott würde zu einem müßigen Zuschauer des Weltlaufes herabsinken. Die Welt würde also bei dieser Ansicht offenbar eine an den Manichäismus hinstreifende Absolutheit bei aller ursprünglichen Abhängigkeit erhalten, und die Idee der göttlichen Vorsehung, welche doch eine durchaus nothwendige Idee ist, wäre in ihrer Grundlage vernichtet. Die etwaige hier noch mögliche Annahme, daß Gott die freien Handlungen schaue, wann sie erfolgen, und daß er dann als Regierer der Welt ihren Erfolg bestimme und zum Besten leite, ist gleichfalls mit einer vernünftigen Ansicht von der göttlichen Weltregierung und mit unserer Idee von Gott absolut nicht vereinbar; denn hiernach wäre Gott doch immer, in höchster Instanz, nicht der absolute Regierer, sondern immerhin theilweise wenigstens der Regierte, er würde als ein Solcher erscheinen, der entweder gar keinen ursprünglichen Weltplan gefaßt hätte, oder doch den gefaßten mit Rücksicht auf die freien Handlungen der Menschen fortwährend zu modificiren gezwungen wäre, der also in dieser Hinsicht von Menschen abhinge; alles dieses steht nun aber offenbar mit unserer nothwendigen Vorstellung von Gott und von der göttlichen Weltregierung in Widerspruch. Außerdem ist denn auch diese Annahme, daß Gott die freien Handlungen schaue, wenn sie erfolgen, und daß er dann mit Rücksicht auf sie seinen Weltplan stets modificire, in sich selbst absolut verwerflich, weil sie, wie in den göttlichen Rathschlüssen, so auch in dem göttlichen Erkennen, und deshalb auch in dem damit wesentlich identischen göttlichen Sein und Leben, eine fortwährende Veränderlichkeit und Succession begründen würde, welche aber in dem absoluten Wesen

durchaus nicht ist und sein kann; und es bleibt daher nach allem vernünftigen Denken nichts anders übrig, als anzunehmen: die Welt der Natur wie die Welt des freien Geistes in ihrem ganzen Leben und Wirken, in der ganzen Mannigfaltigkeit ihrer nothwendigen und zufälligen Erscheinungen stehe von Ewigkeit her in der göttlichen Anschauung.

Was nun dieses göttliche Vorherwissen oder dieses ewige Schauen und Erkennen des ganzen künftigen Gebietes der Freiheit betrifft, so erheben sich in Beziehung auf dasselbe Schwierigkeiten, welche für den endlichen Menschengeist durchaus unauflöslich sind. Jedem denkenden Menschen muß sich hier die Frage aufdringen: Wie kann, wenn der Mensch mit seinem ganzen Leben und Wirken, so von Ewigkeit her in Gott, in seiner Anschauung steht, wenn Gott die freien Handlungen erkennt, bevor sie noch gesetzt sind, bevor der Mensch noch ins Dasein getreten ist, die menschliche Freiheit bestehen bleiben? Die physische Natur, insofern sie strenge nach Gesetzen der Nothwendigkeit lebt und wirkt, steht zwar auch in dem ewigen Wissen Gottes; allein so wie Gott sie ursprünglich und von Ewigkeit her gedacht und geschauet hat, so hat er sie auch hervorgebracht, sie ist in ihrem nothwendigen Charakter nur schlechthin die Offenbarung der göttlichen Idee, und wir begreifen also zum Theile ein solches Schauen und Wissen. Der Mensch hingegen als freie Causalität setzt Handlungen aus und für sich; diese Handlungen können und dürfen nicht als Wirkungen eines schöpferischen Denkens, womit Gott den freien Menschen von Ewigkeit her dachte und hervorbrachte, begriffen werden, und doch sind und waren sie von Ewigkeit her in der göttlichen Anschauung vorhanden! Wie ist, so kann und muß man fragen, dieses ewige Denken und Vorhersehen Gottes mit der Freiheit vereinbar? Muß nicht dieses Denken und Vorhersehen Gottes, um seine Möglichkeit zu begreifen, auch in Beziehung auf die freie Thätigkeit des Menschen nothwendig als ein schöpferisches gedacht werden, und vernichtet es also nicht die Freiheit? geschehen nicht die freien Handlungen mit Nothwendigkeit, eben weil sie Gott vorher sieht?

Nach unserer Ueberzeugung kann der Mensch hier nichts anderes thun, als seine Beschränktheit und Endlichkeit anerkennen, und er darf es nicht versuchen wollen, die hier obwaltenden Schwierigkeiten zu lösen; er muß sich überhaupt aller tieferen Forschung über den modus, über die positive Form des göttlichen Erkennens enthalten, und hier

ein absolutes Geheimniß anerkennen. Er kann und muß nur schlechthin von vornherein im lebendigen Bewußtsein seiner sittlichen Freiheit die Vereinbarkeit der menschlichen Freiheit mit dem göttlichen Vorherwissen behaupten, und er darf daher das göttliche Vorherwissen nicht begreifen wollen aus einem schöpferischen Denken Gottes, weil damit die Freiheit unvereinbar ist; er kann und muß nur sagen, Gott sehe von Ewigkeit her die freien Handlungen vorher, weil sie so kommen und erfolgen, sie kämen und erfolgten aber nicht, weil Gott sie vorhersehe und nach Gesetzen der Nothwendigkeit vorherbestimmt habe; er kann und muß nur sagen: das göttliche Vorherwissen bewirke nicht, daß die freien Handlungen stattfinden, sondern umgekehrt, daß sie stattfinden werden, sei der Grund, wenigstens der Mitgrund, warum sie vorausgesehen würden; das göttliche Erkennen, wie das Erkennen überhaupt berühre und afficire an sich gar nicht die erkannten Objecte und demnach auch nicht die freie Handlung als solche; so wenig eine freie Handlung dadurch zu einer nothwendigen werde, daß der Mensch sie schaue oder sie als eine vergangene wisse, so wenig könne sie es an und für sich dadurch werden, daß Jemand sie als künftig geschehend vorherwisse. Wenn Gott daher die freien Handlungen vorhersehe, so geschähen sie allerdings nothwendig, eben weil das göttliche Erkennen ein absolut sicheres und untrügliches sei; aber diese Nothwendigkeit stamme nicht aus dem göttlichen Vorherwissen als einem vorherbestimmenden, sondern es stamme daher, daß der freie Mensch diese Handlungen wirklich setze und Gott dieses schaue; sie geschähen also nur mit hypothetischer Nothwendigkeit; würde der Mensch diese oder jene Handlungen nicht setzen, dann würde Gott sie auch nicht vorhergesehen haben.

In dieser Weise suchten schon die Väter [1]) die Vereinbarkeit des

---

[1]) Orig. in cap. VIII. Epist. ad Rom. Non propterea erit aliquid, quia id scit deus futurum, sed quia futurum est, scitur a deo, antequam fiat. Chrys. de proph. obsc. homil. I. n. 4. *Οὐ γαρ ἐστιν ἀναγκαστικη (ἡ προγνωσις) των μελλοντων ἐσεσθαι, ἀλλα προγνωστικη μονον.* Hieron. in cap. XXVI. Ierem. Non enim ex eo, quod deus scit, futurum aliquid, sed quia futurum est, ideo deus novit, quasi praescius futurorum. August. de lib. arbitr. III. c. 3. Non igitur per eius praescientiam mihi potestas adimitur, quae propterea mihi certius adivit, quia ille, cuius praescientia non fallitur, ad futurum mihi adfuturum esse praescivit. E. l. c. 4. Sicut tu memoria tua non cogis, facta esse, quae praeterierunt, sic deus praescientia sua non cogit facienda, quae futura

göttlichen Vorhersehens mit der menschlichen Freiheit darzuthun, und an und für sich ist gegen diese Gründe nichts einzuwenden. Das Erkennen ist in der That an sich nicht schöpferisch, bewirkend und bestimmend, sondern nur der Wille ist es; das Erkennen berührt und afficirt den erkannten Gegenstand nicht, sondern findet ihn vor und durchdringt nur denkend das, was in ihm ist, und wenn daher das göttliche Erkennen ganz in ähnlicher Weise, wie das menschliche, zu denken ist, so verschwinden alle Schwierigkeiten. Aber, und eben hierin liegen die Schwierigkeiten, der freie Mensch ist aus der göttlichen Allwirksamkeit, und Gott macht ihn schon zum Gegenstande seiner Betrachtung, bevor er noch in die Wirklichkeit hinübergetreten ist, wo er also nur erst eine ideale Existenz in dem göttlichen Willen oder in der göttlichen Idee hat; kann der freie Mensch so in seiner idealen Existenz schon frei handeln und Gott ihn als handelnd schauen? können die freien Handlungen des Menschen, bevor sie eine reale Existenz haben, schon von Ewigkeit her das göttliche Erkennen und Wissen afficiren und bestimmen? ist nicht dieses ewige Schauen und Erkennen nothwendig ein vorherbestimmendes? Wenn man daher mit den Vätern sagt, Gott schaue von Ewigkeit her die Handlungen, weil sie erfolgten u. s. w., so wird dadurch die hier obwaltende Schwierigkeit nicht gehoben, sondern das Unbegreifliche wird vielmehr anerkannt; es wird bloß gesagt, daß es so sein müsse, damit die Freiheit bestehen bleibe; wie und ob es aber so sein könne und warum es nicht anders sei, das wird dadurch nicht gesagt. Man kann aber hier nicht mehr sagen, man kann nur die Beschränktheit des menschlichen Wissens und die Unbeschränktheit des göttlichen in tiefer Demuth anerkennen.

Deßungeachtet hat die Lösung dieser Schwierigkeit die Denker von jeher beschäftigt, sie haben die Form des göttlichen Vorherwissens positiv zu bestimmen und so seine Vereinbarkeit mit der kreatürlichen Freiheit positiv zu begreifen gesucht; allein ihr Resultat war kein anderes und es konnte kein anderes sein, als entweder 1) lebendige, de-

---

sunt. Ioann. Damasc. lib. adv. Manich. Et quidem dei praescientia vera atque inculpabilis est, vernm ipsa haudquaquam causa est, cur omnino fiat id, quod futurum est, sed quia hoc vel illud facturi sumus, ideo praenoscit. Alanus (ab insulis) Regul. theol. LXV. Necessarium est evenire, quod deus praevidit necessitate consequente, non consequentis.

müthige Anerkennung der Unbegreiflichkeit dieses göttlichen Vorherwissens, oder 2) Verwerfung der menschlichen Freiheit oder 3) Verwerfung des göttlichen Vorherwissens.

Diejenigen Theologen und Philosophen, welche das göttliche Vorherwissen oder die Freiheit läugneten, gingen von der Ansicht aus, daß das göttliche Vorherwissen, wenn es in Gort stattfinde, absolut nur dadurch begriffen werden könne und nothwendig nur daraus zu begreifen sei, daß man annehme, Gott sehe die freien Handlungen vorher, weil er mit unbedingter Nothwendigkeit den Menschen dazu vorher bestimme, weil er die innern und äußern Ursachen von Ewigkeit her festgesetzt habe, die den Menschen dann späterhin mit Nothwendigkeit in seinen Handlungen bestimmen; kurz, sie glaubten, das göttliche Vorherwissen sei nur zu begreifen durch die Annahme, Gott erkenne die freien Handlungen in praedeterminatione voluntatis suae. In dieser Weise hat man allerdings das göttliche Vorherwissen begriffen; allein man begreift, daß damit die Freiheit durchaus unvereinbar ist und daß, wenn es nur in dieser Weise zu begreifen ist, nothwendig entweder das göttliche Vorherwissen, oder die menschliche Freiheit geläugnet werden müsse. Hierzu haben sich denn auch diese Theologen und Philosophen, welche nur so das göttliche Vorherwissen glaubten begreifen zu müssen, entschlossen. So läugnete z. B. Cicero das göttliche Vorherwissen, die divinatio oder die praescientia futurorum von Seiten der Gottheit, um eben die sittliche Freiheit zu retten, und er erklärte die Annahme desselben für Fatalismus[1]). Eben so läugneten dasselbe mehrere Gnostiker z. B. Marcion und in späterer Zeit Faustus Socinus[2]). Andere Theologen hingegen hielten das göttliche Vorherwissen fest, vernichteten aber die Freiheit des Menschen. Dahin gehören z. B. die alten Prädestinatianer und in neuerer Zeit viele protestantische Theologen; sie identificiren gänzlich das göttliche Erkennen und Wollen, Gottes Allmacht und Gottes Allwissenheit, sie begreifen so

---

[1]) De divinat. II. 5, 7.

[2]) Socinus lib. II. c. 11.: Si infallibilis est dei praescientia. non potest non evenire id, quod praevidet, alioquin praescientia falleretur, sed id, quod non potest non evenire, necessario evenit; ergo admissa divina scientia, tollitur libertas, hac autem sublata, nec actionibus moralibus, nec praemiis, nec poenis remanet locus.

allerdings das göttliche Vorherwissen, aber sie heben eben damit auch die menschliche Freiheit auf.

Der Grund also, weshalb man so das Eine oder das Andere verwarf, ist und war das Bestreben, das göttliche Vorherwissen seiner Form nach positiv begreifen zu wollen. Wir begreifen aber von unserem Standpuncte aus das göttliche Vorherwissen wirklich nur dann, wenn dasselbe gedacht werden darf als ein schöpferisches und also als ein absolut vorher bestimmendes. Wird aber das göttliche Vorherwissen in dieser Weise begriffen, so besteht die Freiheit nicht. Eine andere Erklärungsweise gibt es aber für den Menschen nicht; auf die genannte kommen mehr oder weniger alle übrigen zurück, welche man noch wohl aufgestellt hat, und alle diese Erklärungsweisen sind deshalb absolut verwerflich.

Um nun auf diese Erklärungsweisen noch kurz einzugehen, so gehört dahin zunächst diejenige Erklärungsweise, welche Gott aus den von ihm vorher bestimmten Lebensverhältnissen des Menschen auf sein zukünftiges Handeln schließen läßt. Gott hat von Ewigkeit her die zukünftigen Lebensverhältnisse und Lebenslagen des Menschen geordnet und festgesetzt; da sich nun der Mensch in seinem Handeln nach seinen Lebensverhältnissen, nach den darin gegebenen Motiven bestimmt, so hat Gott, sagt man, aus denselben von Ewigkeit her auch die freien Handlungen des Menschen vorher sehen können und wirklich vorher gesehen.

Was diese Erklärungsweise betrifft, so ist sie schon deshalb verwerflich, weil Gott hier als einen Schluß machend vorgestellt wird; sie ist aber auch verwerflich, weil sie in gleicher Weise die Freiheit vernichtet, und ein solches Vorherwissen von absoluter Vorherbestimmung gar nicht wesentlich verschieden ist; denn weiß Gott etwa nach den innern und äußern Ursachen, die den Menschen bei seinen Handlungen bestimmen, vorher, was er thun wird, so müssen offenbar, wenn dieses Vorherwissen ein absolut sicheres sein soll, die den Willen bestimmenden Ursachen als solche begriffen werden, welche den Willen mit Nothwendigkeit bestimmen; alsdann besteht aber offenbar nicht mehr Freiheit, sondern bedingte Nothwendigkeit. Die Thätigkeit eines freien Wesens kann und darf überhaupt nie aus den Lagen und Verhältnissen, worin es sich befindet, mit Sicherheit erschlossen wer-

den [1]); der Mensch als freies Wesen kann sich vielmehr gegen seine Verhältnisse entschließen, und er muß dieses können, wenn er frei sein soll. Wenn Gott also mit absoluter Gewißheit in der genannten Weise die freien Handlungen vorher sähe, so müßten in der That die innern und äußern Ursachen solche sein, welche den freien Willen einseitig, also mit Nothwendigkeit bestimmten, und die Freiheit des Menschen wäre so offenbar aufgehoben.

Eine zweite Erklärungsweise ist die der Thomisten. Nach dieser Erklärungsweise sieht Gott die freien Handlungen von Ewigkeit her vorher in seinen absoluten Bestimmungen, in decretis suis absolutis physice, non moraliter praemoventibus seu determimantibus, d. h. er sieht sie vorher, insofern er ihr Hervortreten von Ewigkeit her beschlossen hat und durch seinen physischen Einfluß in der Zeit den kreatürlichen Willen zur Setzung jener Handlungen absolut bestimmt. Es ist diese Erklärungsweise von der streng Prädestinatianischen nicht wesentlich verschieden, und man begreift kaum, wie christliche Theologen eine solche Deutung haben adoptiren können. Das göttliche Vorhersehen ist hier allerdings begriffen, aber die Freiheit geht bis auf ihre letzten Spuren unter, und nicht der freie Wille selbst, sondern Gott ist es, der ihn nicht bloß physisch, sondern auch moralisch bestimmt, Liebe oder Haß gegen Gott in sich zu entzünden, der da überall selbst das Gute wie das Böse wirkt und vollbringt. Mag Gott auch als Schöpfer, als Erhalter und Gnadenspender zu allen Thätigkeiten des Willens physisch concurriren müssen, auf die Form der Handlung darf Gott doch in letzter und höchster Instanz keinen Einfluß ausüben, wenn anders das Prädicat einer freien Thätigkeit ihr zukommen soll; sie muß einzig in dem Subjecte selbst ruhen, und die bezeichnete Erklärungsweise ist also absolut verwerflich [2]).

Eine dritte Erklärungsweise ist folgende: Die göttliche Ewigkeit

---

[1]) Thom. Summa q. 14, art. 13. Unde quicunque cognoscit effectum contingentem in causa sua tantum, non habet de eo nisi coniecturalem cognitionem. Deus autem cognoscit omnia contingentia, non solum prout sunt in suis causis, sed etiam prout unumquodque eorum est actu in semetipso.

[2]) Die Vertheidiger der obigen Erklärungsweise berufen sich insbesondere auf den h. Augustin, aber durchaus mit Unrecht, wie aus nachfolgender Stelle erhellt. Cf. de praedest. Sanctor. c. 10. Praedestinatio sine praescientia esse non potest; potest autem esse sine praedestinatione praescientia. Praedestinatione quippe

ist eine unendliche, untheilbare Einheit; alles Reale coexistirt nun, wann es existirt, der göttlichen Ewigkeit, und mithin, da diese eine untheilbare Einheit ist, der ganzen göttlichen Ewigkeit, d. h. von Ewigkeit her; Gott also in seiner untheilbaren Ewigkeit ist von Ewigkeit zu Ewigkeit aller Zeit gegenwärtig, und die Zeit mithin mit Allem, was in ihr sich begibt, von ihm gleich erkennbar und erkannt; Gott schauet und erkennt demnach auch die freien Handlungen, weil und insofern ihm Alles in seiner untheilbaren Ewigkeit real gegenwärtig ist, und Gott kann also die freien Handlungen schauen und erkennen, ohne daß dadurch irgendwie der eigenthümliche Charakter derselben angetastet und aufgehoben wird.

Der Urheber dieser Erklärungsweise ist, wie es scheint, der h. Thomas [1]), und sie wurde dann von vielen ältern und neuern Theologen adoptirt. Es läßt sich jedoch das Unhaltbare dieser Erklärungsweise gar nicht verkennen, und ganz mit Recht haben schon die ältern Theologen dagegen eingewandt: was nicht von Ewigkeit her eine reale, physische Existenz habe, das könne einem Anderen auch nicht von Ewigkeit her coexistiren; die freien Handlungen hätten aber von Ewigkeit her kein reales Dasein, und sie könnten mithin auch der göttlichen Ewigkeit nicht auf ewige Weise coexistiren. Diese Einwendung ist unwiderleglich, und ganz mit Unrecht beruft man sich zu ihrer Widerlegung auf die untheilbare Einheit der göttlichen Ewigkeit, vermöge welcher sie in einem ewigen Zugleich alle Unterschiede der Zeiten in

---

deus ea praescivit, quae fuerat ipse facturus . . . . praescire autem potest ea etiam, quae ipse non facit, sicut quaecunque peccata. De spir. et litt. c. 31. Nusquam legimus in scripturis, non est voluntas nisi a deo. Et recte non scriptum est, quia verum non est: alioquin etiam peccatorum, quod absit, autor est deus, si non est voluntas nisi ab illo: quoniam mala voluntas iam sola peccatum est, etiam si desit effectus i. e. si non habeat potestatem. S. Prosper. in respons. c. 15. Qui praescientiam dei in nullo ab eius praedestinatione discernit, quod tribuendum est deo de bonis, hoc etiam de malis conatur adscribere.

[1]) Summa. P. I. q. 14. art. 13. Et licet contingentia fiant in actu successive, non tamen deus successive cognoscit contingentia, prout sunt in suo esse, sicut nos, sed simul: quia eius cognitio mensuratur aeternitate, sicut etiam suum esse; aeternitas autem tota simul existens ambit totum esse. Unde omnia, quae sunt in tempore, sunt deo ab aeterno praesentia, non solum ea ratione, qua habet rationes rerum apud se praesentes, ut quidam dicunt, sed quia eius intuitus fertur ab aeterno super omnia, prout sunt in sua praesentialitate.

sich befasse. Denn hieraus folgt doch nur, daß die zeitlichen Dinge in ihrem realen Dasein der göttlichen Ewigkeit coexistiren, nicht aber folgt daraus, daß sie ihr schon coexistiren, bevor sie noch in die Wirklichkeit hinübergetreten sind. Es verhält sich hier mit dem Verhältnisse der zeitlichen Dinge zur göttlichen Ewigkeit gerade so, wie mit dem Verhältnisse der räumlichen Dinge zur göttlichen Unermeßlichkeit. Gott in seiner unendlichen, untheilbaren Unermeßlichkeit besitzt die reale Möglichkeit, allen möglichen Räumen oder räumlichen Substanzen per essentiam gegenwärtig zu sein, und es bedarf für ihn keiner Veränderung seiner absoluten Existenzweise, um ihnen, wenn sie real hervortreten, real gegenwärtig zu sein; aber desungeachtet sind die räumlichen Substanzen seiner Unermeßlichkeit doch nicht eher real gegenwärtig, als bis sie in die Wirklichkeit hinübergetreten sind, und ganz in derselben Weise verhält es sich mit der Coexistenz der zeitlichen Dinge in der göttlichen Ewigkeit. Gott kann absolut nicht die zeitlichen Dinge als real vorhanden schauen, bevor sie nicht real vorhanden sind, und wenn er sie daher doch schauet, so kann er sie nur auf ideale Weise schauen; Gott kann in seiner Ewigkeit nur objectiv und virtualiter, d. h. nur in seinem ewigen Erkennen und Wollen alle Zeiten umfassen und dem, was in ihnen sich begibt, gegenwärtig sein; diese ideale, ewige Gegenwart Gottes setzt aber, wie man sieht, schon das ewige Erkennen Gottes voraus, und die Möglichkeit des letztern kann nicht aus dem ersteren begriffen werden [1]). Diese ganze Erklärungsweise ist denn auch noch deshalb durchaus ungenügend, weil sie gar nicht erklärt, wie in Gott die s. g. scientia media, die Erkenntniß des bedingt Zukünftigen sein könne. Gott erkennt vermöge seiner scientia media, was der freie Mensch in dieser oder jener mög-

---

[1]) Cf. August. de Gen. ad litt. l. V. c. 18. n. 36. Haec antequam fierent, utique non erant? Quomodo ergo deo nota erant, quae non erant? Et rursus, quomodo ea faceret, quae sibi nota non erant? Non enim quidquam fecit ignorans. Nota ergo fecit, non facta cognovit. Proinde antequam fierent, et erant et non erant, erant in dei scientia, non erant in sua natura. Wenn daher der h. Augustin an anderen Stellen sagt, für Gott sei nichts vergangen und nichts zukünftig, sondern Alles von Ewigkeit her gegenwärtig, so ist dieses nicht von einer realen Coexistenz in der göttlichen Ewigkeit, sondern nur von einer Gegenwart in der göttlichen Erkenntniß zu verstehen. Cf. Tournely praelect. dogm. pag. 145.

lichen Lage thun werde, was er aber niemals thut, weil Gott ihn nicht in diese Lage versetzt; Gott erkennt also auch solche freie Thätigkeiten, die rein auf dem Gebiete des Möglichen bleiben und nie zur Wirklichkeit gelangen, und das göttliche Vorhersehen ist daher, und muß seinem tieferen Grunde nach, durchaus unabhängig sein von der realen Wirklichkeit der freien Handlungen, und von ihrer s. g. Coexistenz in der göttlichen Ewigkeit.

Alle diese Erklärungsweisen sind also durchaus unhaltbar, und es bleibt daher nichts anders übrig, als das Unbegreifliche anzunehmen, daß Gott von Ewigkeit her, vermöge seiner unendlichen Erkenntnißkraft (in essentia sua, tanquam specie intelligibili in repraesentendo infinita) die freien Wesen, die er in der Zeit zu schaffen beschlossen hat, auf ideale Weise schaue, daß sie für Gott gleichsam schon handeln, daß ihr einstiges wirkliches, freies Handeln zwar Bedingung des göttlichen Vorhersehens, aber doch nicht der tiefere Grund desselben sei. Wie nun alles dieses möglich sei, das ist für uns unbegreiflich, und der vernünftige Denker kann hier nichts anderes thun, als seine Beschränktheit anerkennen, und er muß also davon ablassen, das göttliche Vorherwissen positiv begreifen zu wollen. Zum absoluten positiven Begreifen hat der Mensch aber auch kein Bedürfniß, und jedenfalls besteht keine Nothwendigkeit, es in der genannten Weise zu begreifen. Das göttliche Erkennen ist ja dem Menschen seiner inneren Natur nach gänzlich unbekannt, und eben deshalb muß er zugeben, Gott könne in einer solchen Weise die Zukunft durchschauen, daß die Freiheit bestehen bleibt. Ja, die Möglichkeit einer solchen Weise muß er nicht nur zugeben, sondern er muß sie auch geradezu als wirklich behaupten. Er muß nämlich aus vernünftigen Gründen sowohl das göttliche Vorherwissen als auch die menschliche Freiheit behaupten und festhalten; zu dem ersteren nöthigt ihn sein religiöses Bewußtsein, und zu dem zweiteren sein sittliches Bewußtsein, und eben deshalb muß er auch von vornherein mit Nothwendigkeit das Zusammenbestehen beider behaupten. Dem endlichen Verstande kann nun dieses Vorherwissen und sein Zusammenbestehen mit der Freiheit allerdings nicht begreiflich gemacht werden. Allein was aus hinlänglichen Gründen gewiß ist, das wird dadurch noch nicht sofort zur Unmöglichkeit, wenn seine Zusammenstellung mit einer einzelnen Wahrheit dem beschränkten Menschengeiste als paradox erscheint. Die Idee Gottes als des absoluten Durch-

sichselbstseins ist keineswegs von gewöhnlicher Begreiflichkeit, dabei aber doch mit dem Gepräge unwiderstehlicher Gewißheit bezeichnet, und überhaupt ist es das Gebiet ewiger Wahrheiten, wo die wunderbarste Paradoxie ganz eigentlich hingehört und an ihrer rechten Stelle ist; Gott wäre nicht Gott, wenn sein Leben und Wirken unserem beschränkten Denken nicht scheinbare Widersprüche darböte. Sehr Vieles ist dem schwachen Menschen unerklärlich, und doch ist es nicht bloß möglich, sondern wirklich. Wer hat z. B. jemals erklärt, wie der Ton geräuschvoll unser Ohr berühren, wie eine Gegend in unserem Augapfel sich abspiegeln könne, wie unser Wille gleich einem electrischen Fluidum unsere Glieder durchwühlen könne. Vieles ist so unerklärlich, aber deshalb nicht unmöglich. Alles kommt hier einzig darauf an, ob eine bewährte Autorität die Realität eines Unbegreiflichen bezeuge; in dieser Beziehung verbürgt uns aber nicht bloß die Autorität der trüglichen Menschenvernunft, sondern die Autorität des sich offenbarenden Gottes selbst die Vereinbarkeit seines Vorherwissens mit der Freiheit, und es zeugt daher nur von Stolz und Hochmuth, wenn die hier obwaltenden Schwierigkeiten irgendwie beunruhigen. Das göttliche Denken und Erkennen ist ja auch, weil qualitativ von dem unsrigen verschieden, seiner inneren Natur nach uns gänzlich unbekannt; eben deshalb sind wir aber auch durchaus außer Stande, wie die Vereinbarkeit, so auch die Nichtvereinbarkeit desselben mit der Freiheit zu erweisen.

2. In der Offenbarung finden die bezeichneten Resultate des vernünftigen Denkers ihre vollkommene Anerkennung und Bestätigung. Die Offenbarung lehrt, daß Gott alles außer ihm Vorhandene erkenne, und sie schildert in dieser Hinsicht die göttliche Allwissenheit in den verschiedensten Wendungen. Gott erkennt zunächst nach ihrer Lehre alle Gattungen der Geschöpfe, die Weltkörper, die Erde und Alles, was auf ihr ist (Jes. 24. Matth. 6, 26. 10, 29—30. Hebr. 4, 13. 1. Joh. 3, 20.). Des Herrn Augen durchschauen alle Lande, und er offenbart, was verborgen ist, alle Heimlichkeiten, auch das Geringste und Unbedeutendste kennt er und keine Sache ist ihm verborgen (2. Chron. 16, 9. Sir. 1, 2. 42, 20. Jes. 29, 15. Ps. 139.). Gott erkennt demnach die Welt der Natur aufs Vollkommenste, und zwar erkennt er sie nicht bloß von seiner Idee und Allwirksamkeit aus, son-

dern so, wie sie in sich selbst ist; denn er erkennt sie auch nach dem Häßlichen, was an ihr haftet und nicht sein sollte (Weish. 8, 8.). Wie die Welt der Natur, so erkennt Gott weiterhin auch die Menschenwelt nach ihrem gesammten Leben und Wirken mit allen ihren Thätigkeiten und Leidenheiten. Die Offenbarung hebt diese Wahrheit wegen ihrer praktischen Wichtigkeit überall in den verschiedensten Wendungen hervor. Es heißt in dieser Beziehung, Gott erkenne den Menschen, so wie er sei, und wie er ihn erkenne, so sei er, Gott ergründe und durchdringe kraft seiner unendlichen Wissenschaft alle Falten und Windungen der menschlichen Gemüther, er durchschaue das Innerste des Menschen, und finde ihn auf allen seinen Pfaden, Irren- und Abwegen, alle seine Bedürfnisse und Anliegen seien ihm bekannt, seine Gedanken kenne er von ferne und sein Seufzer sei nicht vor ihm verborgen [1]). Wie das Innere des Menschen, so erkennt er auch die Offenbarungen des Innern, die Werke und Thaten des Menschen, und zwar die guten wie die bösen, die ersteren als das, was sein soll, mit Billigung, die anderen als das, was nicht sein soll, mit Mißbilligung. „Aller Menschen Werke sind, wie es heißt, ihm offenbar, und nichts kann sich verbergen vor seinen Augen;" „es ist kein Wort auf des Menschen Zunge, das der Herr nicht weiß" (Ps. 139, 4.). „Seine Augen stehen offen über alle Menschenkinder, einem Jeden zu thun nach seinem Wandel und nach der Frucht seiner Handlungen" (Sir. 39, 24—25.); „alle Werke der Menschen sind, wie die Sonne, vor ihm offenbar und seine Augen sehen ohne Unterlaß auf ihre Wege, nicht verborgen sind ihm ihre Ungerechtigkeiten, und alle ihre Sünden sind offenbar vor dem Herrn" (Jer. 32, 19.). Gott erkennt und durchschaut demnach den Menschen, so wie er ist, sein geheimstes Denken und Wollen, wie seine Thaten, und nach dieser seiner absolut vollkommenen Erkenntniß wird er einst dem Menschen vergelten. „Der

---

[1]) Ps. CXXXVIII, 2. Proverb. XVI, 2. Spirituum ponderator est dominus. XXIV, 12. Qui inspector est cordis, ipse intelligit, et servatorem animae tuae nihil fallit. Ier. XI, 20. Domine Sabaoth, qui iudicas iuste et probas renes et corda. Sir. XLII, 18. 20. Abyssum et cor hominum investigavit et in astutia eorum excogitavit. Non praeterit illum omnis cogitatus et non abscondit se ab eo ullus sermo. Cf. Iob. VII, 20. XXXIV, 21. XLII, 2. Ps. XXXII, 15. Matth. VI, 4—6. Luc. XVI, 15. Act. I, 24. Heb. IV, 12.

Herr ergründet, wie es heißt, die Herzen und prüfet die Nieren, und er gibt einem Jeglichen nach seinem Thun, nach den Früchten seiner Werke; der Gottlose wird mit seinem Unrechte nicht entgehen, und des Frommen Hoffnung wird nicht außen bleiben; alle Wohlthat wird ihre Stätte finden, und einem Jeglichen wird widerfahren, wie er es verdient hat; er behält die Wohlthat des Menschen, wie einen Siegelring, und die guten Werke, wie einen Augapfel; und zuletzt wird er aufwachen und einen Jeden vergelten, wie er es verdient hat" (Ps. 7, 9. Jer. 17, 10. Sir. 16, 3.).

Gott erkennt demnach nach der Lehre der Offenbarung, womit die Lehre der Väter aufs Vollkommenste übereinstimmt [1]) das gesammte außergöttliche Sein, das Weltleben, wie das Menschenleben in allen seinen sowohl nothwendigen als zufälligen Zuständlichkeiten, und zwar erkennt er alles dieses nicht etwa erst in dem Momente seines wirklichen, zeitlichen Hervortretens, sondern er erkennt es von Ewigkeit her, auf eine ewige, durchaus unwandelbare Weise; wie die einzelnen Weltdinge und ihre Zuständlichkeiten auch wechseln mögen, sie bleiben aufbewahrt in dem göttlichen Wissen, die Erkenntniß Gottes ist intellectuelle Allgegenwart dem Raume wie der Zeit nach, sie umfaßt das Vergangene wie das Zukünftige in einer beständigen Gegenwart. „Alle Dinge sind ihm bekannt, ehe sie geschaffen wurden, und er schauet sie, wenn sie vollendet sind" (Sir. 23, 29.); er kennt die verborgenen Dinge, und ihm ist Alles bekannt, ehe es entsteht (Dan. 13, 42.); er hat alle Wissenschaft, und er verkündigt, was da vergangen ist und was noch kommen wird [2]). Insbesondere hebt die h.

---

[1]) Ignat. Ephes. n. 26. *Οὐδεν λανθανει τον κυριον, ἀλλα και τα κρυπτα ἡμων ἐγγυς αὐτω ἐστιν.* Polyc. ad Philipp. c. IV. Iustin. Apol. I. c. 16. Athena. leg. 31. Iren. II, 26. n. 3. Nihil eorum, quae facta sunt et quae fiunt et fient, scientiam dei fugit. Tert. adv. Marc. II, 5. De praescientia vero quid dicam, quae tantos habet testes, quantos fecit prophetas. Minuc. Fel. Octav. c. 32.

[2]) Sir. XLII, 19. Cognovit enim dominus omnem scientiam, et inspexit in signum aevi, annuntians, quae praeterierunt et quae superventura sunt, revelans vestigia occultorum. Non praeterit illum omnis cogitatus, et non abcondit se ab eo ullus sermo. Ies. XLVI, 10. Annuntians ab exordio novissima et ab initio, quae nondum facta sunt. Sap. XIX, 1. Impiis autem usque in novissimum sine misericordia ira supervenit. Praesciebat et futura eorum.

Schrift ausdrücklich hervor, daß Gott auch dasjenige von Ewigkeit her erkenne, was vom freien Willen und Entschlusse des Menschen abhange; Gott sieht die Gedanken und Entschlüsse des Menschen vorher, und Alles liegt anfgedeckt vor seinen Augen (Ps. 138. Jes. 34, 16. 48, 4—8.). Daß nun jene Stellen der h. Schrift, worin es z. B. heißt: Gott frage, erkundige sich, er erinnere sich, er vergesse u. s. w. (Genes. 6, 5—6. 18, 21. 22, 1. 12. Jes. 5, 4.) mit den bisher angeführten Schriftstellen nur in einem scheinbaren Widerspruche sich befinden, das bedarf keiner besondern Nachweisung; es sind aber nur anthropomorphistische Ausdrucksweisen, über deren Sinn der Context und die anderweitigen so bestimmten Stellen keinen Zweifel übrig lassen.

3. Was die besondere Art und Weise betrifft, wie Gott die Weltwirklichkeit erkennt, so ist uns dieselbe gänzlich unbekannt, und auch die Offenbarung gibt uns darüber keine nähere Aufschlüsse. Daß Gott zunächst (in primo actu) die Welt im Ganzen und Einzelnen von seiner Idee und Wirksamkeit aus als ein bloß mögliches Sein erkannte und fortwährend so erkennt, das versteht sich ganz von selbst, und auch die h. Schrift deutet darauf hin, wenn es z. B. bei Jes. 29, 15. heißt: „Wehe denen, die ihren Rath tief verbergen vor Jehovah, deren Werk ein Werk in Finsterniß, die da sprechen: Wer sieht uns? wer weiß von uns? O, neue Verkehrtheit! Ist denn, wie Thon, der Töpfer zu achten? daß das Werk von seinem Meister spreche: Er schuf mich nicht! und das Gebild vom Bildner spreche: Er erkennt nichts?“ Allein daß diese göttliche Erkenntnißform nicht ausreiche, um das Erkennen, was Gott von der realen Welt als solcher hat, zu erklären, das ist in dem Vorhergehenden schon gezeigt worden. Gott erkennt ja auch die freien Thätigkeiten, die guten, wie die bösen, welche von ihm nicht schlechthin geordnet und vorher bestimmt sind, und eben so erkennt er das Böse und Häßliche, was an den Kreaturen haftet, also überhaupt dasjenige, was seiner Idee nicht entspricht und von ihm nicht ursprünglich und direkt gewollt und geordnet ist; erkännte Gott nun alles dieses bloß von seiner Idee aus, dann wäre offenbar das Freie nicht mehr das Freie, das Böse nicht mehr das Böse, und Gott muß demnach auch die Weltrealitäten erkennen, wie sie in sich selbst sind. Wie nun und in welcher Weise ein solches Erkennen in Gott und für Gott zu Stande kommt, das vermögen wir nicht näher zu

erfassen, und wir können nur mit der h. Schrift in tiefer Demuth bekennen: durchaus wunderbar sei seine Wissenschaft und erhaben über alle menschliche Fassungskraft [1]).

§ 39.

Fortsetzung. Die Erkenntniß des Möglichen von Seiten Gottes.

So wie Gott alles Wirkliche erkennt, so erkennt und durchschaut er nach der Offenbarungslehre auch das ganze unbegrenzte Gebiet des Möglichen, der möglichen Wirklichkeit, und zwar erkennt er sowohl das Metaphysisch-Mögliche, als auch das Physisch-Mögliche oder Bedingt-Zukünftige. Unter dem Metaphysisch-Möglichen versteht man alles dasjenige, was in einem Begriffe gedacht werden kann (logisch möglich), dessen Eigenschaften und Merkmale sich einander nicht widersprechen, noch auch durch ein anderes Dasein ausgeschlossen werden, dessen Verwirklichung also keiner anderen Wirklichkeit entgegensteht. Dieses Mögliche kann also an sich wirklich werden, sobald nur eine hinlängliche Ursache vorhanden ist, es hervorzubringen; man nennt es das bloße Metaphysisch-Mögliche, wenn und insofern gar keine Ursachen in der Wirklichkeit vorhanden sind, die es hervorbringen können. Dieses Bloß-Metaphysisch-Mögliche ist daher in Beziehung auf die vorhandene Weltordnung bloß möglich in der Idee, nicht außerhalb derselben; erst in einer anderen Weltordnung *μετα φυσιν* könnte es wirklich sein, wie z. B. ein vollkommener Friede auf Erden; in Beziehung auf die gegenwärtige Beschaffenheit der Menschen ist er unmöglich und selbst undenkbar, er ist aber denkbar und möglich in Beziehung auf eine andere Weltordnung. Aus der gegebenen Begriffsbestimmung leuchtet ein, daß alles wahrhaft logisch Mögliche auch real oder metaphysisch möglich sein müsse; denn dasjenige, was sich im Gedanken nicht widerspricht, kann sich auch in der Wirklichkeit nicht widersprechen, es kann wirkliche Existenz haben; denn Sein und Gedanke sind ja im Grunde, und von einer gewissen Seite aufgefaßt,

---

[1]) 1. Iob. XI, 7–9. Ps. CXXXXIV, 3. Ies. XL, 28. Rom. XI, 33.

eins und dasselbe; widersprächen sich die Elemente eines Gedankens in Beziehung auf Wirklichkeit, so wären sie überhaupt nicht wahrhaft logisch denkbar. Der Mensch allerdings denkt oft etwas, was einer anderen Wirklichkeit widerspricht und eben deshalb kein wahrer Gedanke ist; es hat dieses aber nur in der Beschränktheit des menschlichen Denkens seinen Grund. Alle wahrhaften Gedanken des Menschen, seine Ideale u. s. f. können sich aber verwirklichen und sie werden sich zum Theile verwirklichen, wenn das Schlechte, Böse und Falsche in der Welt allmälig überwunden und vernichtet sein wird.

Aus der gegebenen Begriffsbestimmung leuchtet dann auch weiterhin sofort ein, daß der Begriff des Möglichen in keiner Weise auf Gott selbst, sondern höchstens nur auf ein Endliches außer ihm bezogen werden könne. In Gott und an Gott gibt es absolut nichts Mögliches, sondern Gott als das absolute Wesen ist Alles, was er ist, mit Nothwendigkeit und er kann nicht anders sein, als er ist; in Gott gibt es nichts Zufälliges, er kann nicht eine Eigenschaft und Beschaffenheit mehr oder weniger haben, als er wirklich hat, sondern er ist nothwendig so, wie er ist, er ist das absolut vollkommene Wesen, vollkommener, als welches nichts gedacht werden kann, und von einer möglichen Vollkommenheit, die er haben könnte, aber nicht hat, kann also gar nicht die Rede sein; absolute göttliche Möglichkeiten gibt es nicht. Das Mögliche oder die mögliche Wirklichkeit, wenn es eine solche gibt, kann nur etwas außer Gott, etwas von ihm Verschiedenes sein, also entweder ein Geschöpf Gottes, oder eine besondere Beschaffenheit eines Geschöpfes, oder eine besondere Wirkung eines Geschöpfes.

Was nun das Physisch-Mögliche betrifft, so ist dieses eine besondere Art des Metaphysisch-Möglichen, aber wesentlich verschieden von dem Bloß-Metaphysisch-Möglichen. Unter dem physischen Möglichen versteht man nämlich dasjenige, wofür zwar eine vollendete Ursache in der Wirklichkeit vorhanden ist, welche es hervorbringen könnte, die es aber doch nicht hervorbringt, weil gewisse Umstände seine Verwirklichung verhindern. Wenn man diesen Begriff des physischen Möglichen scharf auffaßt, so begreift man, daß es ein solches nicht in Beziehung auf die blinde, bewußtlose, nothwendige Natur, sondern höchstens nur in Beziehung auf eine freie Causalität geben könne. Die Natur ist nämlich an eine bestimmte Wirkungsweise gebunden, und

wenn sie als vollendete Ursache einer Wirkung da ist, so muß sie mit Nothwendigkeit dieselbe setzen; setzt sie eine Wirkung nicht, so liegt der Grund einzig darin, daß sie es nicht vermochte und in keiner Weise als vollendete Ursache vorhanden war; ihre möglichen Wirkungen kann sie nicht zurückhalten. In Beziehung auf die Natur und ihre Wirkungsweise kann es demnach ein solches Physisch-Mögliche nicht geben. Soll es also ein solches geben, so kann es nur in Freiheitsursachen gegründet sein. Der freie Mensch nämlich als solcher ist an keine bestimmte Wirksamkeit mit Nothwendigkeit gebunden, und die Art seiner Wirksamkeit hängt nicht ab von den äußern Einwirkungen, die ihn zum Handeln auffordern; der freie Mensch bestimmt sich rein durch und aus sich zum Handeln, er ist für sich das Princip und die vollendete Ursache seiner Handlungen und Wirkungen; wenn gewisse Umstände ihn zum Handeln auffordern, so kann er so, oder anders, oder auch gar nicht handeln, die Umstände nöthigen ihn nicht zu einer bestimmten Handlungsweise. Der freie Mensch kann und muß also als vollendete Ursache von allen Handlungen betrachtet werden, welche er in der Zukunft setzen kann, setzen oder nicht setzen wird; er ist schon als vollendete Ursache da, bevor die Umstände, unter denen er handelt oder nicht handelt, eingetreten sind, und wenn daher die Umstände eintreten, welche sein Wirken und Handeln in Anspruch nehmen, so wird er handeln oder nicht handeln. Solche Wirkungen und Handlungen nun, welche der freie Mensch, der in sich die vollendete Ursache seines gesammten Wirkens ist, unter gewissen Umständen setzen würde, die er aber nicht setzt und vollbringt, weil die Umstände nicht eintreten, nennt man das Physisch-Mögliche, und es gehört demnach alles das in das Gebiet dieses Möglichen, was der Mensch oder jedes andere freie Wesen thun oder gethan haben würde, wenn er in eine gewisse Lage und in gewisse Verhältnisse versetzt worden wäre, z. B. was er thun würde, wenn er etwa in die Lage käme, einen Unglücklichen aus einer Lebensgefahr zu retten, ob er der Pflicht folgen würde oder nicht. Wie man sieht, ist dieses Gebiet ein fast unendliches.

Um den Begriff dieses Physisch-Möglichen und seinen Unterschied vom Bloß-Metaphysisch-Möglichen mit Schärfe zu erfassen, muß man sich die verschiedene Beziehung desselben zum Wirklichen klar zu machen suchen. Von der ersteren Art des Möglichen gibt es keine vollendete Ursache in der wirklichen Welt, die es hervorbringen könnte,

und es ist daher bloß möglich in der Idee. Von dem Physisch-Möglichen dagegen ist die vollendete Ursache in Wirklichkeit vorhanden, die es verwirklichen könnte und würde, wenn die Umstände nur einträten, nämlich der Mensch als freies Wesen; der Mensch wirkt aus und durch sich und er ist als vollendete Ursache einer Handlung da, bevor die Umstände eintreten, die diese Handlung möglich machen; denn die Umstände geben ihm nur den Stoff zu seinen Handlungen her, ohne auf seinen Willen irgend einen Einfluß auszuüben; die Umstände zwingen ihn nicht zu einer bestimmten Thätigkeit, sondern er selbst gibt die Entscheidung. Wäre der Mensch kein freies, aus und durch sich selbst handelndes Wesen, so wäre ihm nur eine bestimmte Art der Thätigkeit möglich, und er wäre erst dann als vollendete Ursache einer Wirkung vorhanden, wenn die ihn nöthigenden Umstände eingetreten wären; dasjenige also, was der Mensch unter gewissen Umständen thun würde, was er aber nicht thut, weil die Umstände nicht eintreten, was also im Gebiete des Möglichen bleibt, wäre in diesem Falle gar nicht verschieden vom Bloß-Metaphysisch-Möglichen; denn für das Eine wie für das Andere wäre in der Wirklichkeit keine vollendete Ursache vorhanden. Jetzt aber, da der Mensch frei ist, verhält sich die Sache anders. Beim Physisch-Möglichen ist die vollendete Ursache, nämlich der freie Mensch vorhanden; beim Bloß-Metaphysisch-Möglichen ist aber keine Ursache vorhanden. Beide Arten des Möglichen sind also wesentlich verschieden; das Physisch-Mögliche steht in der Mitte zwischen dem bloß Möglichen und dem Wirklichen, und die Erkenntniß desselben heißt deshalb auch in der Schulsprache die scientia media. Eben so verschieden ist denn auch die Erkenntniß desselben: aus der Erkenntniß des Einen in Gott folgt noch nicht die Erkenntniß des Anderen, und die Möglichkeit dieser zweifachen Erkenntniß kann und darf nicht in derselben Weise begriffen werden. Wenn nämlich Gott mit seinem unendlichen Verstande oder in seiner unendlichen Weisheit sich nach der Aehnlichkeit seines absolut vollkommenen Seins und Lebens die Ideen und Urtypen alles möglichen Seins bilden kann und wirklich bildet, und insofern also das Bloß-Metaphysisch-Mögliche erkennt, so begreifen wir ein solches Erkennen. Denn dieses Metaphysisch-Mögliche hat eben nur dadurch Realität, daß Gott es in seiner unendlichen Weisheit denkt und in seiner Allmacht seine Gedanken verwirklichen kann. Gott erkennt es also von seinem schöpferischen Denken aus,

und wir begreifen diese Erkenntniß ganz in derselben Weise, wie wir zum Theile die Erkenntniß der nothwendigen Natur von Seite Gottes begreifen; sie ruht einzig und allein in Gott selbst. Ganz anders verhält es sich aber mit der Erkenntniß des Physisch-Möglichen. Wenn nämlich Gott dasjenige erkennt und erkennen kann, was der freie Mensch unter gewissen Umständen verwirklichen wird, so kann und darf dieses göttliche Erkennen nicht als ein schöpferisches und vorherbestimmendes begriffen werden; denn damit würden jene zukünftigen Handlungen, die der Mensch unter gewissen Umständen setzen würde, aufhören, frei zu sein, das göttliche Erkennen hat hier an der Freiheit des Menschen seine wesentlichen Schranken. Ein solches Erkennen ist daher für uns durchaus unbegreiflich, ganz in derselben Weise, wie uns das göttliche Vorherwissen der freien Handlungen des Menschen ein unerforschliches Geheimniß ist. Ueberhaupt unterscheidet sich die Erkenntniß des bloß Metaphysisch-Möglichen von der Erkenntniß des Physisch-Möglichen ganz in ähnlicher Weise, wie sich die Erkenntniß der nothwendigen Natur von der Erkenntniß der zukünftigen freien Handlungen unterscheidet. Der Unterschied ist bloß der, daß es sich hier um ein Wirkliches handelt, dort um ein Mögliches

Man nennt nun dieses Physisch-Mögliche, was eine freie vollendete Ursache unter gewissen Umständen setzen würde, was sie aber nicht setzt, weil die Umstände nicht eintreten, auch das bedingt Zukünftige (conditionate futurum), eben weil es unter der Bedingung, daß die Umstände eintreten, sich verwirklichen, also zukünftig sein würde.

Nach diesen vorläufigen Begriffsbestimmungen entsteht die nähere Frage: Erkennt Gott das Mögliche in dem bezeichneten doppelten Sinne? erkennt er das Einfach-Mögliche und erkennt er das Bedingt-Zukünftige? was ist in dieser Hinsicht die Lehre der Offenbarung? Was diese Frage betrifft, so ist darauf wohl zunächst einfach zu antworten: Wenn es in Wirklichkeit ein solches Mögliche gibt und seine Erkenntniß für eine Vollkommenheit gehalten werden muß, so darf die Erkenntniß desselben Gott als dem absolut vollkommenen Wesen nicht abgesprochen werden. Die Entscheidung über diesen Gegenstand hängt also von der Beantwortung der anderen Frage ab, ob es wirklich ein Mögliches gebe und ob dasselbe überhaupt ein Object des Erkennens sei. In Betreff dieser Frage gehen nun die Ansichten der älteren wie der neueren Theologen weit auseinander; die

meisten Theologen bejahen jedoch diese Frage und sie nennen die Erkenntniß des bloß Möglichen von Seite Gottes die scientia simplicis intelligentiae und die Erkenntniß des Bedingt-Zukünftigen nach dem Vorgange des Jesuiten Lud. Molina scientia media oder scientia conditionate futurorum.

§ 40.

Fortsetzung. Ueber die Erkenntniß des Metaphysisch-Möglichen von Seiten Gottes.

1. Wenn man fragt, ob es ein bloß Mögliches gebe und Gott dasselbe erkenne, d. h. ob Gott z. B. die Urtypen von Welten in sich entworfen habe, die außer der wirklichen Welt oder statt ihrer vorhanden sein könnten, die aber nicht vorhanden sind, weil Gott sie vermöge der absoluten Freiheit seines Willens nicht erschaffen wollte, so hängt die Lösung dieser Frage von der Beantwortung einer andern Frage ab, nämlich der Frage, ob diejenige Kraft in Gott, welche die Idee der gegenwärtigen Welt mit ihren Gesetzen in sich bildete und sie dann verwirklichte, als eine solche aufzufassen sei, welche sich in der Bildung und Verwirklichung dieser Weltidee vollkommen darstellte und gleichsam erschöpfte, oder ob sie vielmehr als eine solche Kraft zu begreifen sei, welche einen unendlichen Reichthum von Ideen und Bestimmungen in sich trage und daher in ihrem Schaffen und Wirken die Möglichkeit einer unendlichen Wahl besitze. In Betreff dieser Frage ist unmittelbar einleuchtend, daß dieselbe von dem Standpunkte jener philosophisch-theologischen Denkweise aus, welche das göttliche Erkennen und Wollen gänzlich identificirt, nur im ersteren Sinne beantwortet werden könne und müsse. Denn ist in Gott Erkennen und Wollen (Schaffen) absolut Eins und Dasselbe, dann erkennt Gott offenbar nur das von ihm Hervorgebrachte, und von einer Erkenntniß des Möglichen kann gar nicht die Rede sein. Insofern nun aber jene Denkweise wesentlich eine pantheistische ist, und wir nach allem vernünftigen Denken einen virtuellen oder formellen Unterschied zwischen dem göttlichen Erkennen und Wollen statuiren müssen, insofern behält jene Frage ihre eigenthümliche Bedeutung und bedarf einer anderen Lösung.

In dieser Beziehung ist nun zunächst gewiß genug, daß Gott

die wirkliche Welt, bevor er sie als solche schauete und erkannte, zwar nicht der Zeit, aber doch dem Grunde nach zuvor als eine bloß mögliche, als eine reine intelligibile erkannte, und daß also insofern schon eine Erkenntniß des Möglichen in Gott angenommen werden müsse. Gott hat ja nicht blindlings (coeco modo) die wirkliche Welt erschaffen, sondern seine Weisheit leuchtete ihm vor; er dachte zuvor sein Nichtich, die Kreatur, bevor er sie schuf, und zwar nach allen ihren Beziehungen. Diese Erkenntniß der Welt als einer rein intelligibilen ist wohl zu unterscheiden von seiner Erkenntniß derselben als der wirklichen, und die eine Erkenntniß ist nicht nothwendig mit der andern gegeben. Jene erstere Erkenntniß ist zunächst so nothwendig in Gott, als die Erkenntniß seiner selbst, während die zweite Erkenntniß eine durchaus freie ist. Wenn nämlich Gott sich selbst erkennt, so erkennt er sich eben darin als die unendliche Weisheit und Allmacht, also als Möglichkeitsgrund eines von ihm selbst verschiedenen endlichen Seins; die Idee seines Nichtich kommt ihm zum Bewußtsein, und die göttliche Weisheit entwirft nach der Aehnlichkeit der essentia divina die Ideen oder Prototypen aller möglichen Dinge. Insofern nun das göttliche Urbild eine unendliche Mannigfaltigkeit von Bestimmungen in sich schließt, und auf unendlich mannigfaltige Weise nachahmbar ist von der Kreatur, insofern gibt es solcher Ideen unendlich viele in Gott; sie sind auf ewige, ungeschaffene, unveränderliche Weise in Gott oder in dem göttlichen Verstande, und ihr Sein ist ein nothwendiges Sein, zwar nicht in dem Sinne, als wären sie unabhängig von Gott, und als würden sie sein, wenn auch Gott nicht wäre; vielmehr alles Sein, das Mögliche, wie das Wirkliche stammt aus Gott, und wenn Gott nicht wäre, so gäbe es auch nichts Denkbares, nichts Mögliches. Jene Ideen haben vielmehr nur insofern ein nothwendiges Sein, als Gott sie in seiner Weisheit mit Nothwendigkeit denkt und denken muß, und die Erkenntniß dieses rein Intelligibilen in Gott bezeichnet die Schulsprache deshalb auch, wie seine Selbsterkenntniß, als scientia necessaria. Man darf übrigens diese Ideen der endlichen Dinge nicht, wie häufig geschieht, als etwas Reales, Wesenhaftes in Gott, etwa als Momente oder Theile der göttlichen Wesenheit denken; denn so aufgefaßt wären sie die wirkliche reale Welt, und diese wäre pantheistisch mit Gott identificirt; es sind vielmehr nur die Gedanken Gottes, die gedachten Formen der endlichen Dinge, und insofern nichts Wesenhaftes.

Diese Erkenntniß des göttlichen Nichtichs mit allen seinen möglichen Formen und Gesetzen als eines rein Intelligibilen ist nun in Gott nothwendig zu setzen, und sie ist wohl zu unterscheiden von seiner Erkenntniß der wirklichen Welt; jene Erkenntniß ging dem freien Beschlusse Gottes, die Welt zu schaffen, vorher, während diese dagegen diesem Beschlusse erst folgt, und insofern die Wirklichkeit der Welt zu ihrer Voraussetzung hat. Jene erstere Erkenntniß ist aber in Gott nothwendig anzunehmen, weil es sonst bei ihm gar nicht zum Schaffen hätte kommen können, weil sein Beschluß, die Welt zu schaffen, nothwendig die Idee der Welt voraussetzt, und die Erkenntniß eines Möglichen von Seite Gottes hat also in dem bezeichneten Sinne durchaus Realität.

Wenn man nun aber weiter fragt, ob Gott seine intelligibile Welt mit allen ihren möglichen Formen und Gesetzen allseitig realisirt habe, oder ob er unter den unendlich vielen Formen nur eine bestimmte gewählt habe, ob für das göttliche Erkennen vieles übrig bleibe, was wirklich sein könnte, aber nicht wirklich ist und wird, so findet diese Frage von Seiten der Theologen eine verschiedene Beantwortung. Einige Theologen stellen die Behauptung auf, man müsse Gott nothwendig ein solches Vermögen der unendlichen Wahl in Hinsicht seines Schaffens und Wirkens absprechen, Gott habe Alles geschaffen und er schaffe fortwährend Alles, wozu gleichsam Productivität in ihm sei, und die unendliche Fülle des Seins und Lebens, welches durch seine schöpferische Kraft vorhanden sei, beweise schon hinlänglich die Unendlichkeit der Kraft, womit er das Weltsystem dachte und hervorbrachte; für Gott gebe es also in dieser Hinsicht weder für sein Erkennen noch für sein Wollen ein Mögliches, sondern nur ein Wirkliches. Andere Theologen jedoch schreiben Gott jenes Vermögen einer unendlichen und unerschöpflichen Wahl in seinem Bilden der Weltidee, wie in seinem Schaffen und Wirken zu, und sie sind der Ansicht, Gott werde beschränkt und in der Unendlichkeit seines Wesens aufgehoben, wenn man jenes Vermögen in ihm läugne; und diese Ansicht hat unstreitig ausschließlich Anspruch auf Wahrheit. Gott ist das unendliche absolut vollkommene Wesen, und er birgt in sich einen unendlichen Reichthum von Bestimmungen. Dieser Reichthum kann selbstredend in keinem endlichen Abbilde vollkommen ausgeprägt werden, er findet in der wirklichen Welt nicht seinen vollkommenen Ausdruck und eben deshalb er-

scheint die Annahme, daß die göttliche Idee von der Welt als seinem Nichtich unendlich vieler Modificationen fähig sein müsse, und daß Gott folglich die gegenwärtige Welt auch in einer andern Form habe erschaffen können, daß es also außer der vorhandenen noch andere mögliche Welten und also überhaupt ein Mögliches gebe, für die Vernunft als eine nothwendige Annahme. Die Behauptung, Gott habe nur diese Eine Weltidee bilden und hervorbringen können, beschränkt das göttliche Wesen in seinem Denken und Schaffen durchaus auf eine ungehörige Weise, und unterwirft dasselbe in seinem Schaffen einem Gesetze der Nothwendigkeit. Schon auf unserm Standpunkte stellen wir den Künstler um so höher, je weniger er in seinem Schaffen und Wirken an eine bestimmte Form gebunden ist, je reicher ihm die Ideen zuströmen, und auf analoge Weise können und dürfen wir also auch dem göttlichen Wesen die Fähigkeit und Möglichkeit einer unendlichen Ideenbildung und eines unendlichen verschiedenartigen Schaffens, also die Erkenntniß eines Möglichen nicht absprechen.

2. In der Offenbarung finden die gegebenen Andeutungen allseitig ihre Bestätigung; sie spricht zwar an keiner einzigen Stelle unmittelbar und direct über die Erkenntniß des Möglichen in Gott; allein sie spricht indirect darüber, und zwar zunächst in allen denjenigen Stellen, worin es heißt: Gott habe Alles erkannt, bevor er es geschaffen [1]), und dann weiterhin in jenen Stellen, worin gesagt wird: bei Gott sei kein Ding unmöglich, Ihm sei Alles möglich, Er wirke Alles, nach seinem Willen, Er mache es, wie er wolle [2]). Gott kann demnach alles Mög-

---

[1]) Eccles. 23, 29. Domino deo, antequam crearentur, omnia sunt agnita: sic et post perfectum respicit omnia. Ierem. 1, 5. Priusquam te formarem in utero, novi te. Rom. 4, 17. Vocat ea, quae non sunt tanquam ea, quae sunt. Cf. Augustin. de civitate dei XI. c. 10. Iu qua (sapientia dei) sunt inconcussi quidam atque infiniti thesauri rerum intelligibilium, in quibus sunt omnes invisibiles et incommutabiles rationes rerum, etiam visibilium et mutabilium, qnae per ipsum factae sunt. Quoniam deus non aliquid nesciens fecit, quod nec de quolibet homine artifice recte dici potest: porro si sciens omnia fecit, ea utique fecit, quae noverat. Ex quo occurrit animo quoddam mirum, sed tamen verum, quod iste mundus nobis notus esse non potest, nisi esset, deo autem nisi notus esset, esse non posset.

[2]) 1. Mos. 18, 14. Luc. 1, 37. Marc. 10, 27, Ephes. 1, 11.

liche, Alles, was und wie er will, verwirklichen, und es gibt folglich ein Mögliches, was durch die göttliche Schöpferkraft wirklich sein könnte, aber nicht wirklich ist; gibt es aber für die göttliche Schöpferkraft ein Mögliches, so besitzt Gott auch die Idee desselben, er erkennt es; denn der Verwirklichung geht nach unserm nothwendigen Denken wesentlich die Erkenntniß vorher, und die Möglichkeit, etwas verwirklichen zu können, setzt in gleicher Weise die Erkenntniß des möglicher Weise zu Verwirklichenden voraus.

§ 41.

Fortsetzung. Ueber die Erkenntniß des Bedingt-Zukünftigen von Seiten Gottes.

1. Es herrscht unter den Theologen Streit darüber, ob es ein Bedingt-Zukünftiges gebe und ob man die Erkenntniß desselben Gott zuschreiben könne und müsse. Dieser Streit wurde früher in den theologischen Schulen mit der größten Heftigkeit geführt, und er ist auch insofern von der größten Wichtigkeit, als er mit der Lehre von der Gnade, und von der Prädestination aufs Innigste zusammenhängt. Nach Vernunft und Offenbarung müssen wir aber die Realität eines Bedingt-Zukünftigen nothwendig behaupten und die Erkenntniß desselben Gott zuschreiben. Das ganze Weltall und das gesammte Leben der Menschen erscheint durchaus als von einem unabänderlichen, die Freiheit vernichtenden fatum beherrscht, und die Idee der göttlichen Vorsehung verliert ihre Grundlage, wenn nicht die Realität eines Bedingt-Zukünftigen und die Erkenntniß desselben von Seiten Gottes festgehalten wird. Wenn nämlich Gott nicht erkennt, was der freie Mensch unter gewissen Umständen thun wird, und wenn es also ein Bedingt-Zukünftiges nicht gibt, so folgt mit Nothwendigkeit, und es liegt unmittelbar darin ausgesprochen, daß der gegenwärtige Lauf der Welt, der physischen wie der geistigen Welt, und ihre Entwickelung nothwendig nur solche seien, wie sie es wirklich sind, und keine andern sein können; denn offenbar nur unter dieser Voraussetzung, daß die gesammte Weltentwickelung, wie sie durch die Thätigkeit der freien Wesen bedingt ist, nothwendig nur diese ist, welche sie ist, kann man die Idee eines Bedingt-Zukünftigen läugnen; wäre die gegenwär-

tige Weltentwickelung nicht nothwendig nur diese Eine, welche sie in Wirklichkeit ist, und könnte dieselbe auch eine andere sein, könnte der freie Mensch also an sich unter andern Verhältnissen leben und wirken, so gäbe es auch ein Bedingt-Zukünftiges, es gäbe ein Mögliches, was der freie Mensch thun würde, wenn der allgemeine Weltlauf ein anderer wäre, wenn er unter andern Verhältnissen lebte. Wenn nun aber der Lauf der Welt nothwendig nur dieser Eine ist, der er in Wirklichkeit ist, und kein anderer sein kann, und wenn man nun die weitere Frage aufstellt, welches Verhältniß zwischen Gott und Welt nach dieser Weltbetrachtung anzunehmen ist, so ist eine doppelte Annahme möglich und nothwendig; man kann und muß entweder 1) annehmen, daß die gesammte Welt, die Welt der Natur und der freien Geister, durchaus nicht unter dem Einflusse Gottes stehe, und sich von, durch und aus sich ohne alle göttliche Leitung in dieser Einen Weise entwickele; bei dieser Annahme bleibt dann zwar allerdings die individuelle Freiheit zum Theile bestehen, allein das ganze Menschenleben erscheint offenbar als von der blinden regellosen Willkür und vom Zufalle beherrscht, und die Idee der göttlichen Vorsehung ist gänzlich vernichtet. Es herrscht dann über die Welt und ihren Lauf nicht die höchste Weisheit und Intelligenz, sondern der Zufall und die Beschränktheit der einzelnen Weltwesen; diese bestimmen selbst einzig ihr Schicksal, ihre Verhältnisse und den gesammten Lauf der Welt; der eine Mensch wird durch den Zufall in glückliche, der andere in unglückliche Verhältnisse hineingeschleudert, und wenn also noch Ordnung in der Welt ist, so ist es einzig die Ordnung des Zufalles, und eben darum keine Ordnung. Diese Vorstellung von der Welt und ihrem Laufe ist nun aber offenbar eine solche, in der Niemand Trost und Beruhigung finden wird, und vor welcher daher der religiöse Mensch durchaus zurückbebt. Die Idee der göttlichen Providenz ist hier gänzlich vernichtet und Gott herabgesunken zu einem bloßen Zuschauer der Welt und der Erscheinungen in ihr. Wenn man nun dieser Vorstellung vom Verhältnisse Gottes zur Welt nicht beistimmen und Gott und seinen Einfluß von der Welt und ihrem Laufe nicht ausschließen will, so bleibt unter jener Voraussetzung nichts anders übrig, als ein Zweites anzunehmen, nämlich anzunehmen, daß Gott den Einen bestimmten Weltplan unabänderlich festgesetzt, und nach demselben den Lauf der Welt von Ewigkeit her bestimmt und geordnet habe; bei

dieser Annahme bleibt dann zwar die Idee der göttlichen Vorsehung in einem gewissen Sinne bestehen, aber es wird und es kann die individuelle Freiheit nicht festgehalten werden; denn wenn Gott, ohne Rücksicht auf das mögliche, bedingt zukünftige Wirken der freien Wesen den Lauf der Welt unabänderlich festgesetzt hat, so kann, wie man von vornherein annehmen muß, auch die Wirksamkeit der freien Wesen nur in einer bestimmten Richtung sich bewegen, und es wäre gewiß ein undenkbarer Zufall, wenn die Wirksamkeit der freien Wesen ganz mit diesem ewigen Plane Gottes übereinstimmte und wenn nicht hie und da die Harmonie zwischen beiden mit einer die Freiheit vernichtenden Gewalt erzwungen werden müßte; es fände unstreitig unabänderliche Vorherbestimmung statt, wodurch gewiß wenigstens theilweise die Freiheit aufgehoben würde.

Die Annahme also, daß der Lauf der Welt nothwendig nur dieser Eine ist und kein anderer sein könne, daß es folglich kein bedingt Zukünftiges gebe, und daß Gott die Erkenntniß eines solchen nicht besitze, verwickelt in unauflösliche Widersprüche; sie vernichtet entweder die Idee der göttlichen Vorsehung, oder sie vernichtet die individuelle Freiheit, und die strengen, consequenten Verfechter jener Annahme z. B. die alten Prädestinatianer lassen sich denn auch die letztere Consequenz gefallen. Man vermeidet diese Widersprüche nur dann, wenn man die Idee des Bedingt-Zukünftigen anerkennt und die Erkenntniß desselben Gott zuschreibt. Gibt es ein Bedingt-Zukünftiges und erkennt Gott, was der freie Mensch in dieser oder jener Lage thun würde, so kann er mit Rücksicht auf diese Erkenntniß den Weltplan gefaßt und festgesetzt haben, und die Idee der göttlichen Vorsehung bleibt bestehen, ohne daß sie die individuelle Freiheit gefährdet. Gott brauchte z. B. jetzt den Menschen nicht nothwendig in diese Eine bestimmte Lage zu versetzen auf Kosten und auf die Gefahr seiner Freiheit und seines sittlichen Lebens, sondern er konnte unter vielen möglichen wählen und ihn in eine solche Lage versetzen, wie sie seiner eigenen moralischen Entwickelung und der Entwickelung des Ganzen am zuträglichsten. Die Idee einer die Freiheit achtenden, göttlichen Vorsehung, welche eine nothwendige Vernunftidee ist, macht also durchaus die Annahme nothwendig, daß es ein Bedingt-Zukünftiges gebe und daß Gott die Erkenntniß desselben besitze. Auch das natürliche, unverdorbene Gefühl des Menschen ist durchaus für diese An-

nahme, und es findet darin Trost und Beruhigung in den verschiedenen Schicksalen des Lebens. Wenn z. B. der religiöse Mensch sich bei der Unlust über vereitelte Hoffnungen und Wünsche betend zu Gott erhebt, so drückt er stets und unwillkürlich das Gefühl der Ergebung in Gottes Willen so aus: das Gewünschte sei deshalb ihm versagt worden, weil Gott vorausgesehen, es würde ihm zum Nachtheile gereicht haben; der Arme z. B. tröstet sich in seiner Armuth damit, daß Gott vorhergesehen habe, er werde im Reichthum sein Heil nicht wirken können u. s. w. In jedem unverdorbenen, religiösen Menschen tritt dieses Gefühl hervor und es drückt sich in der genannten Weise aus; dieses Gefühl und seine Ausdrucksweise wurzelt aber und entspringt aus der zu Grunde liegenden Annahme, daß es ein Bedingt-Zukünftiges gebe und daß Gott dasselbe erkenne, d. h. daß er erkenne, was der freie Mensch in dieser oder jener Lage thun würde. Das unwillkürliche Gefühl sieht also ebenfalls ganz richtig, daß die tröstende Idee der Vorsehung absolut bedingt ist durch die Realität eines Bedingt-Zukünftigen und durch die Erkenntniß desselben von Seite Gottes, und daß ohne diese Annahme nur Zufall, oder ewige Vorherbestimmung die Welt beherrschen würde. Auch das Bittgebet insbesondere würde ohne diese Annahme durchaus seine Bedeutung verlieren und gar nicht mehr möglich sein.

2. Die Offenbarung spricht ebenfalls in mehreren Stellen von einer Erkenntniß des Bedingt-Zukünftigen mit aller Entschiedenheit, und es zeugt von der tiefsten Befangenheit, wenn die Gegner der scientia media die Kraft und Bedeutung derselben verkennen wollen. Eine klassische Stelle ist in dieser Beziehung die Stelle im 1. B. der Kön. 23, 7—14. David hatte sich nach dieser Stelle auf seiner Flucht vor Saul in eine Stadt Namens Keila geworfen. Weil er auch hier noch Gefahr für sein Leben befürchtet, so wendet er sich an Gott mit der Frage, ob Saul zu seiner Verfolgung wirklich nach Keila herüberkommen und ob die Keilaiten die Pflicht des Schutzes ihm erweisen, oder ob sie ihn an Saul verrathen würden. Gott ertheilt ihm nun die bestimmte Antwort, Saul werde herüberkommen und die Keilaiten würden ihn ausliefern. Nun verläßt David die Stadt, Saul zieht deshalb nicht nach Keila und die Keilaiten liefern ihn nicht aus. Also unter der Bedingung, daß David in Keila geblieben,

würde Saul herbeigekommen sein, und die Keilaiten würden ihn ausgeliefert haben. Offenbar ist hier also nicht etwa von einem Bloß-Metaphysisch-Möglichen, sondern von einem Physisch-Möglichen oder Bedingt-Zukünftigen die Rede, d. h. von einem solchen Möglichen, was seine vollendete Ursache in der Wirklichkeit hat, die es hervorbringen könnte, die es aber nicht hervorbringt, weil gewisse Umstände es verhindern. Saul und die Keilaiten waren freie Wesen und als solche schon die vollendeten Ursachen ihrer Handlungen, bevor noch die Umstände, welche diese Handlungen möglich machten, wirklich eingetreten waren, und Gott sieht hier also vorher, was freie Wesen, welche die ausschließlichen, vollendeten Ursachen ihrer Handlungen sind, unter gewissen Umständen gethan haben würden; er erkennt also ein Bedingt-Zukünftiges. Die Gegner der scientia media haben hier eingewandt und bemerkt, Gott spreche in der dem David gegebenen Antwort nur aus, daß Saul zu seiner Verfolgung und die Keilaiten zu seiner Auslieferung nach ihrer gegenwärtigen Stimmung durchaus geneigt seien, und es sei demnach in dieser Stelle nicht von der Erkenntniß eines Bedingt-Zukünftigen, sondern von der Erkenntniß eines Jetzt-Wirklichen die Rede; allein diese Einwendung verdient keine Widerlegung. In Betreff der gegenwärtigen Stimmung Sauls und der Keilaiten konnte auch bei David kein Zweifel obwalten, und sie war es nicht, wonach er fragte; er fragte vielmehr bestimmt, was Saul und die Keilaiten als freie Wesen thun würden, ob sie ihrer Stimmung folgen oder nicht folgen würden, und Gott ertheilt ihm die bestimmte Antwort: Saul werde herüberkommen und die Einwohner Kaila's würden ihn ausliefern; Gott erkennt also, was freie Wesen unter gewissen Umständen gethan haben würden, also ein Bedingt-Zukünftiges.

Ganz dasselbe ergibt sich aus der Stelle bei Matth. 11, 21., wo Christus die Unbußfertigkeit der Einwohner Korozaim's und Bethsaida's mit den Worten rügt: „Wehe dir, Korozaim! wehe dir, Bethsaida! denn wenn die Wunder, welche bei dir geschehen, zu Tyrus und Sidon geschehen wären, so würden sie längst in Sack und Asche Buße gethan haben."

In dieser Selle wird Christus, dem Gottmenschen die bestimmte Erkenntniß zugeschrieben, was Tyrus und Sidon wirklich gethan haben würden unter der Bedingung, daß dort jene Wunder verrichtet worden wären, was aber jetzt nicht geschehen ist, weil die Bedingung

nicht gesetzt wurde, und es wird hier also wiederum Gott die Erkenntniß eines Bedingt-Zukünftigen zugeschrieben. Die Gegner der scientia media behaupten nun zwar auch hier, es sei in dieser Stelle nicht von einem Bedingt-Zukünftigen, sonderu nur von der Erkenntniß eines Einfach-Möglichen die Rede, und zur Motivirung dieser Behauptung bemerken sie, alle wahre Buße komme in dem verdorbenen Zustande der gegenwärtigen Menschheit nur durch den überwältigenden Einfluß der Gnade (gratia victrix, ab intrinseco efficax) zu Stande, sie sei in keinem Sinne das Werk der Freiheit, sondern schlechthin nur die That Gottes, und Gott erkenne demnach im vorliegenden Falle nicht, was freie Wesen vermöge eigener Selbstentscheidung unter gewissen Umständen gethan haben würden, sondern er erkenne nur, daß sie unter gewissen Umständen in unfreier Weise, einem Zwange unterliegend, irgend eine Thätigkeit entwickelt haben würden, er erkenne nicht, daß die Einwohner von Tyrus und Sidon frei dem Einflusse seiner Wunderwerke sich würden hingegeben und den Geist wahrer Buße in sich würden geweckt haben, sondern er erkenne nur, daß und wie er durch den überwältigenden Einfluß seiner Gnade ihren Widerstand würde haben brechen und den Geist der Buße ihnen würde haben einflößen können, und Gott erkenne demnach wirklich nicht ein Bedingt-Zukünftiges, sondern nur ein Mögliches.

Was nun diese Einwendung betrifft, so ist sie offenbar eine durchaus nichtige, und zwar zeigt sich ihre Nichtigkeit eben darin, daß sie die durchaus verwerfliche Idee einer gratia victrix zu ihrer Grundlage hat. Es gibt, wie die Gnadenlehre näher nachzuweisen hat, keine gratia victrix, welche des Menschen Freiheit aufhöbe und ihn zu einem an die Nothwendigkeit gebundenen Wesen herabdrückte. Der kreatürliche Geist verhält sich vielmehr der Gnade gegenüber wesentlich activ, er kann mit der Gnade mitwirken oder nicht mitwirken, und er muß dieses können, damit sein Handeln und Wirken den Charakter des Verdienstlichen sich schütze. Die Gnade hebt niemals die Freiheit auf und sie darf es absolut nicht thun, da die entgegengesetzte Annahme mit Nothwendigkeit zu der Idee einer unbedingten Vorherbestimmung zum Guten oder Bösen hinführt. Jede Gnade, welche Gott dem freien Menschengeiste zuwendet, ist an sich nur eine zureichende Gnade, und sie wird nur dadurch zu einer siegenden oder wirksamen Gnade, daß der Menschengeist frei ihren Anregungen sich hingibt. Der Unterschied,

der zwischen der gratia mere sufficiens und der gratia efficax besteht, stammt nicht aus der innern Natur der Gnade, sondern er stammt einzig aus dem verschiedenen Verhalten, was der freie Mensch ihr gegenüber beachtet. Es stand demnach allerdings in der Freiheit der Tyrier und Sidonier, unter jenen Umständen Buße zu thun oder nicht zu thun, sich durch die Wunderwirkungen zur Buße anregen oder nicht anregen zu lassen, sie waren einzig die vollendeten Ursachen jener möglichen Thätigkeiten, und es wird folglich in dieser Stelle Gott die Erkenntniß eines Bedingt-Zukünftigen zugeschrieben. Christus würde ja auch ganz mit Unrecht den Einwohnern Bethsaida's den Widerstand, den sie seinen Gnadenwirkungen entgegensetzten, zum Vorwurfe machen, und er würde sie mit Unrecht auf das Beispiel der Tyrier und Sidonier verweisen, wenn diesen bloß durch den Einfluß einer überwältigenden Gnade der Geist der Buße würde eingeflößt sein; die Einwohner Bethsaida's wären dann ja zu der Antwort berechtigt gewesen: Gib uns auch eine solche Gnade, und der Geist wahrer Buße wird uns nicht fehlen.

Mit aller Klarheit wird dann auch noch im Buche der Weisheit 4, 11. das Bedingt-Zukünftige als ein Object der göttlichen Erkenntniß bezeichnet. Es ist hier die Rede von einem frommen Jünglinge, welchen Gott durch einen frühzeitigen Tod dem irdischen Schauplatze entnommen hat, und zwar wird von ihm gesagt: „Er ist hingerafft worden, damit die Bosheit seinen Verstand nicht verderben und die Arglist seine Seele nicht verderben möchte." Gott sieht also nach dieser Stelle vorher, daß dieser freie Mensch unter der Bedingung, daß er länger gelebt und daß Versuchungen ihm genahet hätten, das Böse würde gewählt und sein Heil verfehlt haben, und er erkennt demnach ein Bedingt-Zukünftiges.

3. So wie nun die h. Schrift die Realität eines Bedingt-Zukünftigen und die Erkenntniß desselben von Seiten Gottes behauptet, so schreiben denn auch die h. Väter mit aller Entschiedenheit Gott diese Erkenntniß zu. Der h. Gregor von Nyssa sagt in seiner Rede über die Kinder, welche durch einen frühzeitigen Tod dahingerafft werden: „Es ist wahrscheinlich, daß Gott, der das Zukünftige wie das Vergangene erkennt, dem Kinde deswegen ein längeres Leben versage,

damit nicht das Böse, was er in dem Leben des Kindes als kommend vorhersehe, in demselben zur Wirklichkeit werde, und damit ihm so nicht das längere Leben zu einer Quelle des Lasters und der Schlechtigkeit werde." Der h. Chrysostomus gibt (Lib. I. ad Stagirium) auf die Frage, warum Gott den gefallenen Adam aus dem Paradiese vertrieben habe, die Antwort: „Weil er (Adam) durch die ihm erwiesene Ehre noch mehr würde verschlechtert worden sein, wenn sie auch nach der Uebertretung und Verletzung des Gebotes noch unverändert und auf dieselbe Weise fortgedauert hätte." Gott erkennt also, daß den ersten Menschen ein längerer Aufenthalt in dem Paradiese würde zur Versuchung geworden sein, und daß sie dieser Vorsehung würden frei nachgegeben haben, und er erkennt folglich ein Bedingt-Zukünftiges. Der h. Gregor, d. Gr. bemerkt (Moral. l. 3. c. 19.), daß den Gerechten die Widerwärtigkeiten, womit Gott sie zuweilen heimsucht, zum Heile gereichen; „denn, sagt er, Gott sehe vermöge seiner wunderbaren Erkenntnißkraft vorher, daß sie, wenn sie ohne alle Störung in sorgloser Ruhe dahinlebten, die Versuchung des Widersachers nicht ertragen und an ihrer Seele verwundet darnieder liegen würden." Insbesondere schreibt denn auch der h. Augustin in mehreren Stellen Gott die Erkenntniß des Bedingt-Zukünftigen zu, und zwar bildet die Annahme derselben die eigentliche Grundlage seiner Gnadenlehre. In der Schrift de corrept. et grat. c. 8. sagt er: „In Betreff derjenigen, welche die Beharrlichkeit im Guten nicht haben, sondern sterben, nachdem ihr guter Wille sich zum Bösen verkehrt hat, mögen sie (die Semipelagianer), wenn sie können, mal eine Antwort geben auf die Frage: warum Gott sie nicht in jenem Zeitmomente, als sie noch in der Rechtschaffenheit und Tugend wandelten, aus den Gefahren dieses Lebens hinweggenommen habe, damit die Bosheit ihren Verstand nicht verderbe .... Hat Gott etwa dieses nicht gekonnt? oder hat er ihre zukünftigen bösen Werke nicht gewußt? Keines von beiden läßt sich ohne die größte Verkehrtheit und ohne Raserei behaupten." Der h. Augustin lehrt hier mit aller Entschiedenheit, daß Gott die zukünftigen bösen Handlungen dieser Menschen habe verhindern können, und daß er sie folglich zunächst als bedingt-zukünftige vorhergesehen habe, und er folgert hieraus, daß das vorhergesehene bedingt-zukünftige Wirken der Menschen nicht, wie die Semipelagianer lehrten, der tiefere Grund und das eigentliche Motiv sei, weshalb Gott einen Theil der Men-

schen von Ewigkeit her zur Seligkeit vorherbestimmt, einen andern Theil aber nicht vorherbestimmt habe.

Ganz dasselbe lehrt der h. Augustin noch in mehreren anderen Stellen [1]), und wenn er daher an einigen Stellen [2]) diese Erkenntniß in Gott zu läugnen scheint, so sind diese dunkelern Stellen nach jenen so bestimmten Stellen näher zu deuten, und mit Recht bemerken die älteren Theologen, der h. Augustin bekämpfe in diesen Stellen nur die Anwendung, welche die Semipelagianer von dieser Erkenntniß in Gott machten, nicht aber die Sache selbst. Die Semipelagianer begriffen nämlich die bedingt-zukünftigen Verdienste und Mißverdienste als wirkliche Verdienste und Mißverdienste, und sie lehrten dem gemäß, der vorhergesehene gute oder schlechte Gebrauch, den die Menschen von der göttlichen Gnade machen würden, sei der Grund und das Motiv, warum Gott einigen Menschen seine Heilsgnade gebe, Anderen aber sie versage, und eben dieses vorhergesehene Verdienst oder Mißverdienst sei denn auch insbesondere der Grund, weshalb Gott der Gerechtigkeit gemäß einige Kinder ohne Taufe, andere aber nach erlangter Taufe dahinsterben lasse. Diese semipelagianische Ausdeutung ist offenbar eine absolut falsche und verwerfliche, insofern ja selbstredend Verdienste und Mißverdienste, die rein auf dem Gebiete des Möglichen bleiben, nicht als wirkliche Verdienste und Mißverdienste belohnt und bestraft werden können und dürfen, und ganz mit Recht wird dieselbe vom h. Augustin bekämpft. Das vorhergesehene bedingt-zukünftige Leben und Wirken leitet nur die göttliche Weisheit in der Vorherbestimmung und Nichtvorherbestimmung der Menschen, ohne aber dieselbe im eigentlichen Sinne zu motiviren, die göttliche Vorherbestimmung und Nichtvorherbestimmung zur Seligkeit ist und bleibt dabei eine durchaus unverdiente, wie in der Gnadenlehre näher gezeigt werden wird.

Die Kirchenväter beantworten demnach die Frage, ob Gott die bedingt-zukünftigen Thätigkeiten der Menschen von Ewigkeit geschauet habe, ganz im Einklange mit der Schriftlehre. Daß Gott nun auch

---

[1]) De dono persever. c. 9. Num quid possumus dicere, etiam Tyrios et Sidonios talibus apud se virtutibus factis credere noluisse aut crediturос non fuisse, si fierent? cum iis ipsis dominus attestetur, quod acturi essent magnae humilitatis poenitentiam, si in iis facta essent illa signa virtutum.

[2]) De anima et eius orig. l. I. c. 12. de praedest. SS. c. 14. Contr. Faust. l. 26.

das bedingt-zukünftige Wirken der höheren Geisterwelt von Ewigkeit her erkannt habe, darüber gibt die h. Schrift zwar keine directe Auskunft; allein es unterliegt dieses offenbar keinem Zweifel, da dieselben Gründe wie für die eine, so für die andere Erkenntniß in Gott sprechen.

4. Mit der Lösung der angegebenen Frage haben alle Fragen, welche in Hinsicht des göttlichen Erkennens aufgestellt werden können, ihre Lösung gefunden, und das Resultat der gegebenen Darstellung ist demnach kein anderes, als: Gott erkennt alles Erkennbare auf eine absolut vollkommene Weise, er erkennt sein Ich, wie sein Nichtich, das Mögliche, wie das Bedingt-Zukünftige in einer ewigen absolut unwandelbaren Erkenntnißthat. Bloß die eine Frage könnte hier noch aufgeworfen werden, nämlich die Frage: ob Gott auch das Unmögliche erkenne? Diese Frage ist jedoch sofort zu verneinen; denn das Unmögliche ist eben das Undenkbare, das absolut Nichtige, dasjenige, was sich im Begriffe aufhebt, und davon gibt es keine Vorstellung, keine Erkenntniß. Der beschränkte Menschengeist denkt allerdings Vieles, was sich im Begriffe aufhebt, und daß er sich so in widersprechenden Gedanken umherbewegt, das erkennt Gott ohne Zweifel; aber er selbst bewegt sich nicht in diesen Kreisen, das Unmögliche und Undenkbare ist kein Object seines Erkennens. Einige Theologen und Philosophen, wie z. B. Kartesius, haben zwar behauptet, Gott könne auch das in sich Widersprechende erkennen, und was für unser Denken widersprechend sei, das könne für Gott wahr sein; denn das Gesetz, wonach der Menschengeist denke und wolle, sei eben kein absolutes, sondern nur ein relatives, was Gott in seiner Freiheit dem Menschen eingeboren habe und was er daher stets wieder modificiren könne; alle mathematischen Sätze seien daher nicht an sich und nothwendig wahr, sondern sie seien nur kraft des göttlichen Willens wahr, und zwar nur so lange, als Gott es wolle. Allein mit dieser Ansicht kann und darf sich das vernünftige Denken nicht befreunden, insofern dadurch ja alle praktische und theoretische Wahrheit wankend gemacht und der bodenlosesten Skepsis Thor und Thür geöffnet würde. Die Gesetze des menschlichen Denkens und Erkennens sind ewige Gesetze, nicht Ausflüsse der göttlichen Willkür, sondern Ausdruck seines ewigen, in sich nothwendigen Wesens; sie sind zwar nicht unabhängig von Gott, und Gott

denkt und will nach ihnen nicht so, wie wir, als wären sie für ihn selbst etwas Fremdes und Gegebenes, sondern in ihnen spiegelt sich sein immanentes Wesen selbst, in welchem Freiheit und Nothwendigkeit eins ist. Gott ist das absolute, durchaus unabhängige Sein, das reine in sich selbst stehende Denken, Erkennen und Wollen, und alles endliche Sein, Denken und Erkennen ist eine Offenbarung und ein Abbild seines in sich nothwendigen Seins und Denkens, und darum in sich selbst nothwendig und wahr.

Zweites Kapitel.

Eigenschaftsbestimmungen des göttlichen Willens.

§ 42.

Realität des göttlichen Willens und Verhältniß desselben zur göttlichen Wesenheit.

1. Gott ist, wie die bisherige Darstellung schon gezeigt hat, der absolute Geist, die absolute Person, und ihm ist daher, wie ein absoluter Verstand, so auch ein absoluter Wille zuzuschreiben, d. h. die Kraft, mit Bewußtsein auf ein erkanntes Gut hinzustreben, oder vielmehr, es zu lieben und in dieser Liebe zu ruhen. Die h. Schrift schreibt Gott überall in zahlreichen Stellen einen solchen absoluten Willen zu (Ps. 134, 6. Matth. 6, 10. Röm. 12, 2—3.), und eben so kann die Vernunft nicht umhin, das göttliche Wesen durch jenes Prädikat näher zu bestimmen. Denn Gott würde ja 1) ein Wesen ohne alle sittliche Würde und Vollkommenheit, unfähig der Liebe und Seligkeit sein, und wir könnten ihn nicht kindlich lieben und verehren, wenn in ihm nicht ein absoluter Wille, und damit ein inneres Interesse für das Gute und Vollkommene wäre. Gott könnte ferner 2) gar nicht als der Schöpfer einer endlichen, zeitlichen Welt und als ihr Regent begriffen werden, sondern Alles wäre die nothwendige Entwickelung seines objectiven Wesens, und identisch mit Gott, wenn in ihm nicht ein absoluter Wille, und zwar ein freier Wille wäre, der mit absoluter Selbstmacht über seine ihm möglichen Wirkungen schalten und walten konnte; die Realität einer zeitlichen Welt setzt also einen Wil-

len, und zwar einen freien Willen in Gott voraus, und macht diese Annahme nothwendig. Alles Vollkommene und Herrliche, was in und außer Gott existirt, würde 3) nur zufällig sein, Gott wäre z. B. nur zufällig der Allmächtige, der Allweise, überhaupt der absolut Vollkommene, wenn nicht der absolute, intentionelle Wille als das Erste und Tiefste in Gott, als sein eigentliches Wesen ausmachend zu denken wäre, wenn nicht sein Sein und Erkennen zugleich Wille wäre.

Gott ist daher nach allem vernünftigen Denken der absolute intellectuelle Wille, und insofern Wollen Lieben ist, insofern ist Gott die absolute intellectuelle Liebe, und diese Liebe ist sein innerstes Wesen. Einen solchen absoluten Willen hat denn auch die gesunde Speculation von jeher mit fast allgemeiner Uebereinstimmung in Gott anerkannt; bloß einige speculative Theosophen machen eine Ausnahme, und zwar lag der Grund, weßhalb sie einen Willen in Gott läugneten, nur in ihrem Bestreben, die innere Natur des immanenten, göttlichen Willens auf adäquate Weise bestimmen zu wollen, was offenbar absolut unmöglich ist, so wie in den mangelhaften und zum Theil unrichtigen Definitionen, welche die Theologen nicht selten vom göttlichen Willen gegeben haben. In der populären Vorstellung z. B. definirt man den göttlichen Willen häufig als eine Neigung, als ein Hinstreben auf ein erkanntes Gute. Gegen diese Definition läßt sich mit Recht erwiedern: es könne nur gestrebt werden nach etwas, was der Strebende noch nicht habe, und der Wille, als Streben gefaßt, schließe mithin eine Schranke, eine Negation in sich, die in Gott nicht sein könne; in Gott als dem absoluten Wesen sei kein Verlangen, kein Hinstreben auf etwas, was er nicht habe, gedenkbar, und darum auch kein Wille. Auf den Grund dieser Definition und an jene Schranke sich festhaltend, läugnete deshalb z. B. Angelus Silesius in einem seiner Dystichen (I. 294.) geradezu einen Willen in Gott: „Wir beten: es geschehe, mein Herr und Gott, dein Wille. Und siehe, er hat nicht Wille, es ist eine ewige Stille.“ Um daher diese Schranke zu entfernen, und um nicht einen Willen in Gott zu läugnen, haben die kirchlichen Theologen und Philosophen jene Definition mit Recht aufgegeben, und dagegen bemerkt: der Wille sei nicht bloß ein Verlangen, ein Hinstreben nach dem, was man nicht habe und sei, sondern auch eine Lust, ein Wohlgefallen an dem, was man habe und

sei, und in diesem Sinne komme Gott ein Wille zu [1]). Das Wollen ist seinem innersten Wesen nach Lieben, und demnach entweder ein Hinstreben nach einem erkannten Gute, was man nicht hat, amor concupiscentiae, oder eine Lust, Freude und Wohlgefallen an dem, was man ist und hat, amor complacentiae. Die erstere Form der Liebe kann in Gott nicht sein, wohl aber die zweite, und der göttliche Wille ist daher intellectuelle Liebe und Freude an dem höchsten Gute, welches er selbst ist.

2. Was das Verhältniß des göttlichen Wollens zur göttlichen Wesenheit betrifft, so ist das Wollen in Gott zunächst nichts Accidentelles, von Außen Hinzugekommenes, wodurch Gott als das absolute Wesen vollendet würde, sondern das Wollen ist, wie das Sein und Erkennen, Gottes Wesen, und mit dem göttlichen Sein und Erkennen real identisch; wodurch Gott das absolute Sein und Erkennen ist, dadurch ist er auch das absolute Wollen. Denn wenn sich dieses nicht so verhielte, wenn in Gott ein realer Unterschied zwischen dem Sein, Erkennen und Wollen bestände, so würde die Gottheit offenbar in mehreren Prinzipien sich darstellen, wovon einem Jeden fehlte, was das andere hätte, wovon also Keines das absolute und absolut vollkommene Wesen in sich verwirklichte, es wäre in Gott eine Zusammensetzung, und zwar dazu noch eine Zusammensetzung von Endlichem, die in ihm als dem absoluten und absolut einfachen Wesen nicht sein kann. Es ist also eine und dieselbe absolut einfache und ungetheilte göttliche Wesenheit, welche in einem und demselben absolut einfachen Acte ist, erkennt und will, das göttliche Sein, Erkennen und Wollen ist wesentlich eins und dasselbe; seine Erkenntniß will und sein Wille erkennt, ist Licht, und beide sind Sein und Leben; Alles ist in ihm auf eine für uns unbegreifliche Weise in einander verschlungen und wesentlich eins und dasselbe.

3. Bei dieser realen ungeschiedenen Einheit des göttlichen Seins, Erkennens und Wollens ist nun aber doch die formelle oder virtuelle

---

[1]) Cf. Thom. Summa I. q. 19. art. 1. Voluntas non solum hunc habet actum, ut appetat, quae non habet, sed etiam ut amet, quod habet, et delectetur in illo. Et quantum ad hoc, voluntas in deo ponitur.

Verschiedenheit des Wollens vom Sein und Erkennen durchaus anzuerkennen und festzuhalten. Zunächst ist der Wille Gottes formell verschieden von seinem Sein; denn Gott will z. B. die Welt als eine von ihm qualitativ und substantiell verschiedene, also ohne dieselbe zu sein, und Gott ist also nicht Alles, was er will, und es besteht folglich zwischen beiden eine formelle Differenz. Gottes Sein ist ferner durchaus immanent, geht nicht aus sich heraus, das göttliche Wollen geht aber auch auf etwas außer ihm, umfaßt ein von ihm Verschiedenes, ist transient, und beide sind also formell verschieden. Wäre überhaupt der göttliche Wille absolut und in jeder Beziehung identisch mit dem Sein, d. h. hätte und schlösse er das Sein absolut und in jeder Beziehung in sich, dann wäre Gott die Welt, die er will, und diese absolut identisch mit ihm.

In gleicher Weise ist denn auch der göttliche Wille formell verschieden von seinem Erkennen; denn 1) Gott erkennt Manches, z. B. das Böse, ohne es zugleich als solches zu wollen; wäre das Erkennen und Wollen absolut in jeder Beziehung identisch, dann würde Gott das Böse als Solches, wie er es erkennt, auch wollen, und also selbst böse sein. 2) Gott erkennt alles von ihm Geschaffene, die Welt der Natur wie die Welt der freien Geister, durchaus unmittelbar, wie sie an sich sind, er will und liebt sie aber nicht unmittelbar, nicht um ihrer selbst willen, er ruht nicht in ihnen mit seiner Liebe, sondern er will und liebt sie nur mittelbar, d. h. nur in Beziehung auf sich selbst, insofern er ihre Ursache, ihr Endzweck und Endziel ist, insofern sie die Offenbarung seiner Größe und Herrlichkeit sind, und das göttliche Wollen ist also vom Erkennen formell verschieden [1]).

Die drei Momente, das Sein, Erkennen und Wollen, sind demnach zwar realiter absolut in Gott identisch, und in dieser Hinsicht ist realiter in Gott nichts vorhergehend und nachfolgend; aber diese Momente sind doch formaliter verschieden; wie nun jene Identität und diese formale Verschiedenheit im Näheren zu fassen sei, das ist für uns unbegreiflich.

---

[1]) Vgl. die Dogmatik von Klee, zweiter Theil S. 69.

§ 43.

Objecte des göttlichen Willens.

1. Das materielle Object des göttlichen Willens, d. h. jenes Object, worauf überhaupt der göttliche Wille geht, was er wie auch immer liebt und als solches will, ist, wie sich ganz von selbst versteht, Gott selbst, seine eigene Wesenheit und alles außer Gott Vorhandene, das Mögliche, wie das Wirkliche, das Gute, wie das Böse. Zunächst liebt und will Gott sich selbst, seine eigene Wesenheit; als vernünftiger Geist weidet Gott sich an seiner eigenen, von ihm absolut erkannten Herrlichkeit und Vollkommenheit, er hat seine höchste Freude und sein höchstes Wohlgefallen an sich selbst als dem höchsten Gute, als der absoluten Allmacht, Weisheit u. s. w., und er will, daß er sei und existire, und zwar so existire, wie er existirt als das absolut vollkommene Wesen, als das höchste Gut. So will Gott sich in seiner Immanenz und so will er sich in seiner Offenbarung nach Außen. Gott haßt sich nicht selbst und er kann sich absolut nicht hassen; seine Liebe zu sich selbst ist eine durchaus natürliche Liebe (amor naturalis), die in ihm nicht auch nicht sein kann, sie ist sein innerstes Wesen, sie hat ihr Object nicht außer sich, sondern ist es selbst und darum ist sie die absolut vollkommene, seine Liebenswürdigkeit ganz erschöpfende. Mit dieser Liebe umfaßt jede der göttlichen Personen sich selbst und mit derselben, real identischen Liebe lieben sie einander gegenseitig.

Außer Gott ist dann weiterhin 2) alles außer Gott Vorhandene ein Object des göttlichen Willens, das Mögliche, wie das Wirkliche, das Gute, wie das Böse; denn alles dieses könnte gar nicht sein und existiren, wenn Gott nicht irgend wie sein Gefallen daran hätte und es wollte. Jede Kreatur ist gut, wie es 1. Timoth. 4, 4. heißt, und Gott sah Alles, was er gemacht, und es war sehr gut (Genes. 1, 31), eben deshalb liebt Gott denn auch, wie es im Buche der Weisheit 11, 25. heißt, Alles, was da ist, und er hasset nichts von dem, was er gemacht hat. Gott liebt und will also alles außer ihm Vorhandene, aber er will es auf verschiedene Weise, das Böse z. B. nur so, daß er sein Geschehen zuläßt, und zwar deshalb zuläßt, weil es für andere Zwecke z. B. für die Offenbarung seiner Gerechtigkeit gut ist.

2. Wichtiger nun, als die Frage nach dem materiellen Objecte des göttlichen Willens, ist die Frage nach dem formalen Objecte desselben, d. h. nach jenem Objecte, welches den göttlichen Willen eigentlich in höchster Instanz bewegt und bestimmt, welches sein Motiv, Zweck und Ziel ist, worin er befriedigt ruht, welches er um seiner selbst willen liebt und weswegen er alles Uebrige liebt und will. In dieser Beziehung ist nun sowohl nach Vernunft, als nach Offenbarung klar und gewiß genug, daß der göttliche Wille als absoluter, unendlicher Wille nur ein Absolutes und Unendliches, also nur sich selbst, sein eigenes Wesen, seine eigene increata bonitas zum höchsten Objecte (obiectum primarium), zum Ziel und Ruhepunkte seines Wohlgefallens haben könne, daß er nur sich selbst um seiner selbst willen, alle endlichen Wesen dagegen in höchster Instanz nicht um ihrer selbst willen, sondern ebenfalls nur um seiner selbst willen, zu seiner äußern Ehre und Verherrlichung wolle und wollen könne. Denn 1) wenn sich dieses nicht so verhielte, so wäre Gott als absolutes, unendliches Wesen offenbar sofort aufgehoben und vernichtet. Hätte nämlich der göttliche Wille nicht einen unendlichen Inhalt, und vermöchte ein endliches Gut ihn wahrhaft zu erfüllen und zu sättigen, vermöchte er darin als in seinem Endzwecke und Endziele befriedigt zu ruhen, dann wäre sein Wille, seine Liebe offenbar ein endlicher Wille, eine endliche Liebe, und insofern der Wille in Gott zu seinem Wesen gehört, insofern wäre Gott nicht mehr das höchste, absolute Wesen, nicht mehr Gott. Gott ist nur dadurch Gott, das höchste, absolute Wesen, daß sein mit seinem Wesen real identischer Wille nur von seinem eigenen Wesen bewegt und erfüllt wird. Wollte und liebte Gott 2) ein von ihm Verschiedenes, die endliche Welt um ihrer selbst willen und hätte er also darin seinen Endzweck und sein Endziel, dann wäre eben damit der schändlichste Egoismus von Seiten der Kreatur gebilligt und geheiligt; sie, die Kreatur wäre dann, wie für Gott, so auch für sich selbst, für ihr eigenes Wollen und Lieben das Höchste und Letzte, sie wäre sich selbst Centrum, Endzweck und Endziel, und wenn sie Gott liebte, so könnte es nur etwa deshalb und insofern geschehen, als Gott ihr die Mittel zu ihrer Vollendung und Seligkeit darböte; Gott wäre also zum bloßen Mittel, zum Knechte und Werkzeuge der Kreatur herabgewürdigt, und das wahre Verhältniß, was zwischen beiden bestehen soll, in das gerade entgegengesetzte umgewandelt und verkehrt.

Daß ferner 3) das göttliche Wollen und Lieben bei jener Voraussetzung nicht mehr ein absolut weises und heiliges sein würde, das ist ebenfalls unmittelbar einleuchtend; denn die Weisheit und Heiligkeit hat doch überall nothwendig und wesentlich darin ihre Grundlage, und sie offenbart darin ihr Wesen, daß sie Alles in dem Maße, in der Weise und Ordnung liebt, will und bezweckt, wie es in seiner Vollkommenheit der Liebe würdig ist. Gott selbst, das absolut vollkommene Wesen, das höchste Gut ist nun aber doch der einzig wahrhaft würdige und absolute Gegenstand der Liebe, in dessen Besitze alles Verlangen, Sehnen und Wünschen absolut nothwendig befriedigt ist, und wenn daher etwas außer Gott noch geliebt werden kann, darf und soll, so kann und darf es doch nur in Beziehung auf ihn und um seinetwillen geliebt werden, insofern es sein Werk ist, ihn offenbart, zu ihm hinführt und in ihm seinen Zweck und sein Ziel hat. Daß nun wirklich die Liebe des kreatürlichen Geistes den bezeichneten eigenthümlichen Charakter an sich tragen müsse, um eine wahre, geordnete Liebe zu sein, das läugnet wohl Niemand; hängt der Menschengeist sein Herz an das Irdische und Vergängliche, und sucht er darin die Befriedigung seines Dranges nach Seligkeit, so ist dieses Verlangen und Streben nothwendig ein eiteles und tantalisches, es ist ein unvernünftiges, ein unweises und unheiliges, und ganz dasselbe gilt daher auch von dem göttlichen Wollen und Lieben. Um ein weises und heiliges zu sein, muß das göttliche Wollen sich selbst, seine eigene increata bonitas zum primären Objecte und zum Ziele haben. Daß endlich 4) die absolute Unabhängigkeit und die selige Selbstgenügsamkeit Gottes sofort aufgehoben wäre, wenn seine Liebe ein von ihm selbst Verschiedenes, die endliche Welt zum primären Gegenstande und zum letzten Ziele hätte, das kann nicht verkannt werden; denn hiernach wäre Gott, bevor er die Welt erschuf, und an ihrer Herrlichkeit sich weiden konnte, nothwendig in sich selbst unvollkommen und unselig gewesen, und selbst, nachdem er sie erschaffen, würde und müßte ihn noch fortwährend der unselige Widerspruch durchdringen, das unendliche Wesen zu sein, und doch zu seiner Seligkeit eines Anderen zu bedürfen, den Quell seiner Seligkeit nicht in sich selbst zu haben. Um diese Widersprüche zu vermeiden, müßte man etwa den zeitlichen Charakter der Welt läugnen und die Weltschöpfung zu einem ewigen, immanenten Acte des göttlichen Seins und Lebens erheben; man würde dann aber von der

Scylla nur in die Charibdis des Alles verschlingenden Pantheismus gerathen sein.

Nach allem vernünftigen Denken steht es also als unbezweifelbare Wahrheit fest, daß der göttliche Wille nur sich selbst, seine eigene bonitas zum primären Gegenstande und zum letzten Ziele haben könne, daß der göttliche Wille nur von sich selbst bewegt sein könne und daß er alles Andere nur in Beziehung auf sich selbst, um seinetwillen, zur Offenbarung seiner Glorie und Herrlichkeit nach Außen wolle und wollen könne, d. h. es nur insofern wolle und wollen könne, als es sein Werk ist, als es ihn offenbart und in ihm seinen Endzweck und sein Endziel hat. Die h. Schrift verkündigt ebenfalls diese Wahrheit, daß Gott Alles um seiner selbst willen gemacht habe, daß er der Anfang und das Ende von Allem sei, in zahlreichen Stellen (Sprichwört. 16, 4. Jes. 28, 5. Apoc. 14, 11. 22, 13. Röm. 9, 23. Ephes. 1, 5—11.), und ebenso hat die altkirchliche Theologie sich stets zu dieser Ansicht bekannt. Der h. Augustin [1]) lehrt so deutlich als möglich, daß Gott z. B. die vernünftigen Kreaturen nicht um ihrer selbst willen liebe und wolle, d. h. nicht so liebe und wolle, als ruhete er mit seiner Liebe in ihnen, in ihrem Genusse, als habe seine Liebe in ihnen ihren Ziel- und Ruhepunkt, als habe er seine Selbstheit ihnen hingeopfert und als bedürfte er ihrer, damit er als liebendes, seliges Wesen vollendet würde; Gott gebraucht vielmehr nur die Kreaturen als Mittel seiner äußeren Ehre und Verherrlichung, um an ihnen und durch sie seine innere Herrlichkeit nach Außen zu offenbaren; er liebt und will sie, insofern sie sein Bild an sich tragen, und zwar liebt er sie in dem Maße und Grade, als er ihnen nach seiner freien Gnade Ebenbildlichkeit verliehen hat und sie dieselbe in sich entfaltet haben, als sie ihm sich hingeben und in ihm ruhen. Ganz dasselbe lehrt der h. Tho-

---

[1]) De doctrina christ. c. 31. Quomodo ergo deus diligit? ut nobis utatur an ut fruatur? Sed si fruitur, eget bono nostro, quod nemo sanus dixerit. Omne enim bonum nostrum vel ipse, vel ab ipso est; cui autem obscurum vel dubium est, non egere rerum harum nitore, quas ipse illustraverit? Dicit enim apertissime propheta: dixi domino, deus meus es tu, quoniam bonorum meorum non eges. Non ergo fruitur nobis, sed utitur. Nam si neque fruitur, neque utitnr, non invenis, quemadmodum diligat. Sed neque sic utitur, ut nos; nam nos res, quibus utimur, ad id referimus, ut dei bonitatem perfruamur; deus vero ad suam bonitatem usum nostrum refert.

mas[1]); er unterscheidet scharf und bestimmt die beiden Arten der Liebe, die Liebe eines Gegenstandes um seiner selbst willen und die Liebe desselben um eines Andern willen, und er lehrt bestimmt, daß Gott das Endliche nicht um seiner selbst willen, d. h. um des Endlichen willen liebe, daß er darin nicht ruhe und ruhen könne, weil er dadurch verendlicht würde, daß er vielmehr das von ihm Verschiedene in höchster Instanz nur lieben und wollen könne, insofern es sein Werk ist und in seinen Eigenschaften, seiner Bestimmung u. s. w. ihn, Gott selbst als das der Liebe einzig würdige Gut nach Außen offenbart, daß er es nur wolle und wollen könne zu dem Zwecke, damit es ihn wie auch immer ehre und verherrliche.

Gott selbst, sein absolut vollkommenes Wesen ist und bleibt also nach Allem der primäre Gegenstand des göttlichen Wollens, der Quell, das Motiv, der Endzweck und das Endziel seines immanenten, rein innerlichen Wollens und Wirkens, wie seines Wollens und Wirkens nach Außen; die Kreaturen sind nur der secundäre Gegenstand des göttlichen Wollens, und Gott liebt und will dieselben nur mittelbar, insofern sie ihn offenbaren, ihn wie auch immer preisen und verherrlichen, in ihm, in seiner Erkenntniß und Liebe, ihren Zweck und ihr Ziel haben. Zu seiner Seligkeit können die Kreaturen gar nichts beitragen, und um sich selbst einen Vortheil zuzuwenden, hat er sie nicht ins Dasein gerufen, Gott ist vielmehr die rein uneigennützige Güte und in seiner Liebe zu sich selbst das absolut selige Wesen; aber es

---

[1]) Summa I. q. 19. art. 2. Sic igitur deus vult et se esse et alia. Sed se ut finem, alia vero ut ad finem, in quantum condecet, divinam bonitatem et alia participare; er macht sich dann den Einwurf: volitum movet volentem, sicut appetibile appetitum; si igitur deus velit aliquid aliud a se, movebitur eius voluntas ab aliquo alio, quod est impossibile; und er löset denselben in dieser Weise: In his, quae volumus propter finem, tota ratio movendi est finis et hoc est, quod movet voluntatem. Et hoc maxime apparet in his, quae volumus tantum propter finem. Qui enim vult sumere potionem amaram, nihil in ea vult, nisi sanitatem et hoc solum est, quod movet eius voluntatem. Secus autem est in eo, qui sumit potionem dulcem, quam non solum propter sanitatem, sed etiam propter se aliquis velle potest. Unde cum deus alia a se non velit nisi propter finem, qui est sua bonitas, non sequitur, quod aliquid aliud moveat voluntatem eius, nisi sua bonitas. Et sic, sicut deus alia a se intelligit, intelligendo essentiam suam, ita alia a se vult, volendo bonitatem suam.

gefiel ihm in seiner Freiheit, communicativ nach Außen zu sein, sich als das höchste Gut nach Außen zu offenbaren, und als die reine, heilige Liebe zu sich selbst konnte er daher den Kreaturen keinen anderen Endzweck und kein anderes Endziel anweisen, als ihn, das höchste, der Liebe einzig würdige Gut zu offenbaren, ihn wie auch immer objectiv und subjectiv zu ehren und zu verherrlichen, seine Liebe und Güte oder seine Gerechtigkeit zu manifestiren. Die reine, heilige Liebe zu sich selbst beherrscht nothwendig das gesammte göttliche Wollen und Wirken und gibt ihm seinen eigenthümlichen Charakter; wo er nach Außen will und wirkt, da kann er in höchster Instanz nur aus dem Motive seiner reinen, heiligen Liebe zu sich selbst wollen und wirken, und er bezweckt und will daher zunächst und vor Allem seine eigene Ehre und Verherrlichung. Eben darin, daß Gott sich selbst als das Höchste will und seine Anerkennung von den Kreaturen verlangt, besteht die göttliche Heiligkeit, und die Heiligkeit der Kreatur besteht darin, daß sie jenem göttlichen Willen Folge leistet, ihn ehret und verherrlicht, und darin den Zweck ihres Lebens sucht und findet. Würde Gott in der Welt nicht erkannt und anerkannt, so würde sie gar nicht sein.

§ 44.

Form und Beschaffenheit des göttlichen Willens. Eintheilungen desselben.

1. Gott ist nach den früher entwickelten, absoluten Eigenschaften das absolut einfache, unveränderliche, zeitlose und absolut unabhängige Wesen, und insofern daher der göttliche Wille mit seinem Sein realiter identisch ist, insofern charakterisiren diese Eigenschaften auch den göttlichen Willen. Das göttliche Wollen ist daher zunächst ein absolut einfaches, d. h. Gott will Alles, was er will, sich selbst und die von ihm geschaffene Welt mit ihren Ordnungen in der einfachsten Willensthat; es gibt in ihm keine Mannigfaltigkeit und Verschiedenheit der Willensacte etwa nach der Verschiedenheit der Objecte, worauf der Wille geht, und nach der Weise, wie er darauf geht, sondern Alles und Jedes will er in einem und demselben realen Willensacte. Diese absolute Einheit und Einfachheit des göttlichen Willens ist mit der

Einfachheit des göttlichen Wesens unmittelbar gegeben und nothwendig festzuhalten; denn gäbe es in Gott eine wirkliche Mehrheit von innerlich und real verschiedenen Willensacten, wäre z. B. der Willensact, worin Gott sich selbst will, real verschieden von jenem Acte, worin er die Welt will, so gäbe es, wie in seinem Willen, so auch in seinem, damit wesentlich identischen Sein und Wesen, etwas Zusammengesetztes, reale Vielheit und damit Gegensatz und Endlichkeit. Mit dieser wesenhaften Einfachheit des göttlichen Willens ist nun aber die formelle oder virtuelle Verschiedenheit desselben nach der Verschiedenheit der Objecte, worauf er sich bezieht und nach Verschiedenheit der Weise, wie er sich darauf bezieht, durchaus vereinbar, und diese formelle Verschiedenheit ist neben jener Einfachheit durchaus festzuhalten. Die Objecte des Wollens, der terminus ad quem sind verschieden, aber der Willensact, der terminus a quo ist einer und derselbe und nur virtuell verschieden.

So wie nun das göttliche Wollen das absolut einfache ist, so ist es auch das absolut zeitlose und unveränderliche. Der göttliche Wille ist nichts Potenzielles, keine Potenz, die ihr Wesen nach und nach in einander folgenden Acten offenbarte, und eben so faßte Gott seine Entschlüsse nicht in der Zeit, und er ändert dieselben nicht mit der Zeit, sondern sein Wille ist absolute Actualität, und zwar, da der Wille mit seinem Sein real identisch ist, ein absolut ewiger Actus, ohne allen Wechsel und ohne alle Veränderung, ein durchaus simultaner. Weiterhin ist das göttliche Wollen ein durchaus unabhängiges, es wird nicht durch etwas außer Gott, durch kein Bedürfniß von Außen hervorgerufen und bestimmt, sondern es ruht in sich selbst, wie in seinem eigenen Grunde.

Aus diesem einfachen, unveränderlichen Charakter des göttlichen Willens ergibt sich nun unmittelbar, daß die verschiedenen, sich einander bedingenden Abstufungen der menschlichen Strebekraft, wozu vorzüglich das Gefühls- und Begehrungsvermögen gehören, in Gott gar nicht, auch nicht der Analogie nach sein können; denn alle diese verschiedenen Arten des Strebens, insofern sie sich gegenseitig bedingen und voraussetzen, charakterisiren eben dadurch den Menschen als ein in sich getheiltes, endliches, zeitliches Wesen, und sie können deshalb in Gott nicht sein.

2. Wenn nun so nach dem Gesagten die absolute Einheit und Einfachheit des inneren göttlichen Wollens durchaus anzuerkennen ist, so ist doch, wie schon andeutet wurde, mit Rücksicht auf die Verschiedenheit der Objecte, worauf der Wille geht, und mit Rücksicht auf die Verschiedenheit der Weise, wie er darauf geht, in jenem absolut einfachen, göttlichen Willensacte eine virtuelle Vielheit und Mannigfaltigkeit anzuerkennen, und eben hierauf beziehen sich die verschiedenen theologischen Eintheilungen des göttlichen Willens. Zunächst unterscheidet man ein nothwendiges und ein freies Wollen in Gott (voluntas necessaria und libera); unter dem ersteren versteht man das höchste und absolut nothwendige Wohlgefallen, welches Gott an sich selbst als dem höchsten, der Liebe einzig würdigen Gute hat, vermöge dessen er sich selbst also absolut und nothwendig will, und Alles außer ihm nur um seinetwillen will. Es soll übrigens durch diese Benennung necessaria nicht ausgedrückt werden, daß dieses Wohlgefallen und Wollen in Gott ein blindes und bewußtloses, oder ein von Außen erzwungenes sei; es es ist vielmehr ein bewußtes und freiwilliges (voluntarium), aber es erzeugt sich in Gott aus der Anschauung seiner Liebenswürdigkeit mit Nothwendigkeit (naturaliter), und es kann in Gott nicht auch nicht sein; jener Ausdruck soll daran erinnern, daß nur Gott absolut vollkommen, und deshalb seiner Natur nach nothwendig ein Gegenstand seines Wohlgefallens sei, daß Alles außer Gott aber nicht an sich und durch seine Natur, sondern nur insofern Gott gefalle und gefallen könne, als es auf ihn selbst als Endzweck und Endziel sich bezieht, und ein Mittel zu seiner äußeren Ehre und Verherrlichung ist. Was dann die voluntas libera betrifft, so versteht man darunter dasjenige Wollen, kraft dessen Gott die Welt, die Kreaturen will und daran sein Wohlgefallen hat, und zwar nennt man dasselbe ein freies Wollen, um anzudeuten, daß die Welt auch nicht sein und anders sein könnte, als sie wirklich ist, und daß folglich das göttliche Wohlgefallen an derselben und das Wollen derselben ein durchaus freies sei, was auch nicht sein könnte. Die wirkliche Welt will Gott in durchaus freier Weise, und er kann sie absolut nicht anders als in freier Liebe wollen; denn wollte er sie mit derselben absoluten Nothwendigkeit, womit er sich selbst will, wäre sie ein nothwendiger Gegenstand seines Willens, dann wäre sie so ewig, wie Gott selbst, sie gehörte mit zu seinem Wesen und wäre selbst etwas Göttliches. Gott will und liebt sich selbst zwar

auch mit absoluter Nothwendigkeit als die schöpferische Weisheit und Allmacht, also als Möglichkeitsgrund einer endlichen Welt, eben weil diese Eigenschaften zu seinem absolut vollkommenen Wesen gehören, aber er will nicht nothwendig die Aeußerung, die Offenbarung dieser Eigenschaften nach Außen, ihre äußere Wirkung, sondern diese will er in absoluter Freiheit; Gott ist in sich selbst, in seinem immanenten Sein, Leben und Wirken, der absolut Vollkommene und Selige, und er bedarf zu seiner Vollendung und Seligkeit in keiner Weise der Offenbarung seiner Vollkommenheiten nach Außen, seiner äußern Ehre und Verherrlichung in der Schöpfung, er bedarf absolut nicht der Offenbarung seiner Allmacht, Weisheit, Güte u. s. w., um in sich selbst die Allmacht, Weisheit, Güte, und in ihrem Besitze der absolut Selige zu sein. Offenbart Gott daher seine Vollkommenheiten nach Außen, so kann er dieses nur in absoluter Freiheit thun. Gott will daher die endlichen Dinge absolut frei, sowohl in Beziehung auf Existenz als auch in Beziehung auf die Weise ihrer Existenz; er erschafft, was und wie er will, er erlöset, weil und wie er will, er erbarmt sich des Einen und er straft den Andern, so wie er will, Alles nach dem Wohlgefallen seines Willens und um seinetwillen, zu seiner Ehre und Verherrlichung.

Weiterhin 2) unterscheidet man in Gott einen vorhergehenden und einen nachfolgenden Willen (voluntas antecedens et consequens). Unter der voluntas antecedens versteht die theologische Schule dasjenige Wollen in Gott, welches vermöge der inneren absoluten Vollkommenheit Gottes, ganz unabhängig und ohne Rücksicht auf die geschaffene Freiheit, überhaupt ohne Rücksicht auf Bedingungen in Gott ist, vermöge dessen Gott z. B. kraft seiner Güte und Liebe alle Menschen ohne Unterschied überhaupt beseligen will; man nannte diesen göttlichen Willen auch voluntas primaria, absoluta, necessaria, voluntas bonitatis, voluntas secundum quid, weil und insofern er als ein bloß in der Natur Gottes gegründeter, wesentlich ein absoluter und nothwendiger ist. Im Gegensatze zu diesem vorhergehenden Willen verstand man alsdann unter dem nachfolgenden Willen (voluntas consequens, secundum quid, finalis, decretum) dasjenige Wollen in Gott, welches durch die Rücksicht auf den vorhergesehenen guten oder schlechten Gebrauch, den der Mensch von seiner Freiheit macht, bestimmt ist, wonach Gott also bei der wirklichen Beseligung und Nichtbeseligung nothwendig auf die

Würdigkeit und Unwürdigkeit der Menschen Rücksicht nimmt und nehmen muß, wonach er also nur diejenigen selig machen will, die dessen würdig sind, und wonach er diejenigen, die der Beseligung unwürdig sind, nicht beseligen will, sondern zur Unseligkeit bestimmt. Man nannte diese voluntas consequens auch voluntas iustitiae, oder auch voluntas secunda und hypothetica, den hypothetischen, bedingten Willen, und man sprach so von absoluten und hypothetischen göttlichen Rathschlüssen.

In Betreff dieser Eintheilung herrschten in der ältern Theologie bekanntlich die heftigsten Streitigkeiten, indem die sogenannten Prädestinatianer sie verwarfen, und nur einen absoluten, vorhergehenden Willen, sei es zur Beseligung oder Nichtbeseligung, annahmen. Die Realität dieser Eintheilung ist jedoch durchaus festzuhalten. Gott, als die absolute Liebe und Güte, muß die Beseligung aller Menschen im Allgemeinen nothwendig ernstlich wollen; er kann aber nur den wirklich beseligen, der von seiner Freiheit den rechten Gebrauch gemacht hat, und Gott will also Einiges nothwendig mit absolutem, vorhergehendem Willen, Anderes aber mit nachfolgendem, bedingtem Willen. Jene Eintheilung hat also Realität, und sie findet sich auch schon bei den Vätern [1]).

Endlich 3) unterscheidet die theologische Schule einen wirksamen, schaffenden Willen und einen unwirksamen Willen in Gott, und zwar faßt sie diesen letztern wiederum auf, bald als gebietenden, rathenden, zulassenden Willen u. s. w. Der wirksame Wille ist derjenige Wille in Gott, vermöge dessen er irgend etwas so bezweckt und will, daß er zugleich bereit ist, alle Hindernisse, die sich seiner Ausführung entgegenstellen, zu überwinden, der also wirklich, und zwar durch Gott sein Ziel erreicht. Von diesem Willen ist in der h. Schrift die Rede, wenn es z. B. heißt: wer kann seinem Willen widerstehen (Röm. 9, 19.). Der unwirksame Wille dagegen ist jener Wille in Gott, vermöge dessen er zwar ernstlich etwas will, aber es doch nicht so bezweckt und will, daß er bereit ist, alle Hindernisse zu überwinden, dessen Verwirklichung er also der freien Kreatur anheim gibt; er räth bloß, und läßt zu, und er gibt so seinen Willen bloß in Zeichen zu erkennen. Dieser unwirksame Wille (voluntas signi) ist gemeint, wenn

---

[1]) Chrysost. homil. I. in Ephes. *θελημα προτον, προηγεμενον* und *θελημα δευτερον.* Ioh. Damasc. orth. fid. II, 29. *θελημα προηγεμενον και επομενον.*

es bei Matth. 23, 37. heißt: „Jerusalem, Jerusalem, wie oft habe ich dich versammeln wollen, wie die Henne ihre Küchlein, du hast aber nicht gewollt.“ Es ist diese Unterscheidung von Wichtigkeit für die Lehre von der Gnade, und in dieser Hinsicht hat sie die heftigsten Streitigkeiten hervorgerufen.

§ 45.

Eigenschaften des göttlichen Willens.

Die absolute Freiheit Gottes.

Gott ist die absolute Person, der absolute, durch sich selbst seiende Geist und als solcher die absolute Freiheit und Selbstständigkeit, und zwar sowohl in sich selbst, in seinem innern, immanenten Sein, Leben und Wirken, als auch in seiner Offenbarung nach Außen. In diesen beiden Beziehungen ist Gott aber auf wesentlich verschiedene Weise der absolut Freie und Selbstständige; während seine innere, immanente Freiheit die Nothwendigkeit in sich hat und mit ihr in einer für uns unbegreiflichen Weise eins und dasselbe ist, trägt die zweite den Charakter eigentlicher Wahlfreiheit an sich (libertas indifferentiae et specificationis).

Um nun diese verschiedenen Formen der göttlichen Freiheit näher zu charakterisiren, müssen wir uns das Wesen der kreatürlichen Freiheit klar zu machen suchen. Die Freiheit ist nach ihrem ursprünglichen Wesen negativ als Abwesenheit jedes innern und äußern Zwanges oder der Nöthigung, positiv als bewußte Selbstbestimmung aufzufassen. Wo Zwang und Nöthigung stattfindet, da ist keine Freiheit, und eben so ist die Freiheit dort undenkbar, wo kein Selbstbewußtsein ist. Mit dem Selbstbewußtsein ist jedoch noch nicht unmittelbar Freiheit gegeben, und nicht jedes vom Bewußtsein begleitete Wollen ist ein freies Wollen; Freiheit des Wollens ist vielmehr nur dort, wo der Wille vermöge des Bewußtseins zu irgend einer Thätigkeit rein sich selbst bestimmt, wo er sie setzen oder nicht setzen kann, und wo demnach die Entscheidung, ob er sie setze oder nicht setze, einzig von ihm selbst abhängt, und das freie Wollen ist also ein vom Bewußtsein begleitetes, von jedem Zwange freies Sichselbstbestimmen zu irgend etwas. Die Freiheit ist ihrem innersten Wesen nach Wahlvermögen und

schlechterdings nur dort vorhanden, wo die Möglichkeit eines entgegengesetzten Handelns ist. Der freie Wille ist bewußte Thätigkeit und Quelle der Handlungen, welche aus der Vereinigung der verschiedenen innern Kräfte zu Zwecken und Absichten entspringen, dasjenige Vermögen, welches den verschiedenen Motiven, welche das geistige Leben berühren, ihre Kraft und Bedeutung anweiset, sie in sich aufnehmen oder abweisen kann. Daß nun der Mensch in dem Besitze der bezeichneten Freiheit sei, das ist eine Thatsache des Bewußtseins, die nicht bestritten werden kann, und zwar äußert sie sich im Menschen in einer dreifachen Form, als libertas indifferentiae, als libertas specificationis und als libertas contrarietatis. Vermöge der ersten Form der Freiheit kann der Mensch als freies Wesen sich zur Setzung oder Nichtsetzung einer an sich gleichgültigen, nicht pflichtmäßigen Handlung absolut selbst bestimmen, z. B. er kann spazieren gehen oder nicht spazieren gehen, dieses oder jenes thun oder nicht thun (libertas indifferentiae). Vermöge der zweiten Form der Freiheit kann der Mensch von zweien gleichgültigen oder sittlich guten Handlungen, wovon aber nur Eine realisirt werden kann, die eine oder die andere setzen z. B. sein Geld diesem oder jenem geben, es zu diesem oder jenem guten Zwecke verwenden (libertas specificationis), und endlich 3) steht es beim freien Menschen, eine gebotene, pflichtmäßige oder eine pflichtwidrige Handlung zu realisiren oder nicht zu realisiren, den Antrieben der Sinnlichkeit oder den Geboten der Vernunft zu folgen, die höhere, himmlische Liebe oder die sinnlich selbstsüchtige Liebe in sich zu entzünden, also sich für das Gute oder Böse zu entscheiden (libertas contrarietatis). Diese letztere Form der Freiheit ist die eigentlich sittliche Freiheit und in ihrem Besitze muß der Mensch sein, damit er sich Verdienst oder Mißverdienst erwerben könne, und des Lohnes oder der Strafe würdig sei. Nach dem Zeugnisse des Selbstbewußtseins ist der Mensch denn auch wirklich in ihrem Besitze; sein Wille als endlicher, kreatürlicher Wille ist zunächst noch indifferent, ohne Inhalt, bloße Potenz, und es ist ihm selbst, seiner eigenen, freien Entscheidung absolut anheimgegeben, welchen Inhalt er sich geben wolle, ob einen göttlichen oder nicht göttlichen, ob er sich von den Antrieben seiner sinnlich selbstischen oder seiner höheren, vernünftigen Natur bestimmen lassen wolle, ob er ein Knecht Gottes oder ein Knecht der Sünde sein und werden wolle; der freie Wille ist es, der zwischen den verschiedenen Trieben und Begier-

den, welche, sei es durch die Sinnlichkeit, durch böse Mächte oder sei es durch den göttlichen Geist, durch die Gnade, in ihm geweckt und angeregt sind, auswählt und ihnen durch Aufnahme oder Abweisung ihre Bedeutung für das eigene persönliche Leben anweiset, der selbst dem an sich schwächeren Motive vor dem mächtigeren den Vorzug einräumen kann und überhaupt mit seinem Gewichte die Wagschale steigend oder sinkend macht. Kurz, der Mensch ist nicht bloß, wie Einige wollen, in der guten Richtung frei, sondern er ist eben so sehr frei zum Bösen, wie zum Guten, und er muß dieses sein, damit er des Lohnes oder der Strafe würdig sei. Indem der Mensch sich nun aber fortgesetzt für das Eine oder Andere selbst bestimmt, so bekommt der Wille immer mehr einen bestimmten, festen Inhalt und Charakter, eine bestimmte Richtung, und er wird abhängig von seiner eigenen Vergangenheit; die sittliche Wahlfreiheit als solche geht allmälig gänzlich verloren und sie geht über in eine innere Nothwendigkeit, sie wird zur völligen Knechtschaft der Sünde oder zur Freiheit der Kinder Gottes, welche aber gleichfalls die Nothwendigkeit in sich hat; entweder jener höhere, absolut vollkommene Zustand im sittlichen Leben kommt zum Vorschein, wo der Mensch zwar mit Bewußtsein und freiwillig, aber doch mit einer inneren Nothwendigkeit nur das Gute will und vollbringt und in seiner verwandelten Natur nichts anders wollen und vollbringen kann, wo die Sünde ihre ganze Macht verloren hat, oder es realisirt sich jener ganz entgegengesetzte, satanische Zustand, wo der Mensch nur das Böse will und wollen kann. Während dieses irdischen Lebens behält aber die sittliche Freiheit des Menschen fortwährend den Charakter der Wahlfreiheit, und er kann deshalb noch fortwährend aus einem guten Menschen wieder ein böser und aus einem bösen Menschen wieder ein guter werden; erst im jenseitigen Leben werden sich jene Zustände allseitig realisiren und hier wird und kann denn auch, eben weil die Wahlfreiheit in einer höhern Nothwendigkeit aufgehoben ist, von einem freien Verdienste oder Mißverdienste nicht mehr die Rede sein; ein jeder Mensch erntet dort vielmehr nur die Früchte seiner Thaten, die er in diesem Leben ausgesäet hat, und zwar wird entweder jene selige Nothwendigkeit des Guten sein Antheil als Lohn seines edlen Bestrebens oder jene unselige Nothwendigkeit des Bösen als Lohn seines ungöttlichen Bestrebens; alle Handlungen und Thätigkeiten der Verworfenen wie der Beseligten sind und werden in Beziehung

auf das Gute und Böse bewußte und freiwillige (actiones voluntariae) sein, aber nicht mehr wahrhaft freie; bloß die libertas indifferentiae et specificationis bleibt, obschon in eigenthümlicher Modificirung, auch im jenseitigen Leben das fortwährende Eigenthum des kreatürlichen Geistes.

Fragen wir nun, welche der bezeichneten Formen der Freiheit dem göttlichen Wesen zuzuschreiben sei, so leuchtet sofort ein, daß die Freiheit zum Guten und zum Bösen (libertas contrarietatis) in Gott als dem absoluten und absolut vollkommenen Wesen gar nicht gedenkbar sei. In Gott gibt es ja keinen Streit und keine Getrenntheit der Kräfte, also keine verschiedene, sich einander widerstrebende Antriebe und Beweggründe, deren Streit auszugleichen und zu beschwichtigen wäre, und Gott kann deshalb in Hinsicht seines innern immanenten Wollens und Wirkens absolut nur in einer Weise wollen, nämlich so, wie es seinem in ihm selbst ruhenden Sein und Wesen entspricht und darin gegründet ist, er kann nur nach der Göttlichkeit seines Wesens, worin nur Einheit und Sichselbstgleichheit ist, wollen und wirken, und er kann nichts dagegen wollen und vollbringen, d. h. mit andern Worten: Gott kann nur als Gott wollen und handeln, er kann nur seiner Einen, absolut vollkommenen Natur gemäß, nach der absolut vollkommenen Erkenntniß seiner selbst wollen; Gott kann nur sich selbst lieben, eben weil diese Liebe sein Wesen ist, er hat nicht Liebe zu sich selbst, Weisheit, Heiligkeit als erworbene Eigenschaften, sondern Weisheit, Heiligkeit ist sein Wesen. In Beziehung auf alle innere, immanente Acte z. B. die Liebe zu sich selbst, die Erzeugung des Sohnes, das Hauchen, des h. Geistes ist in Gott Freiheit mit Nothwendigkeit geeint, und diese Nothwendigkeit des göttlichen Wollens steht nicht in Widerspruch mit seiner absoluten Freiheit; denn es ist nicht die Nothwendigkeit eines blinden, inneren Zwanges, sondern es ist die Nothwendigkeit der absoluten Freiheit, für welche es nur eine Einheit des in ihrer absoluten und vollkommenen Natur vorhandenen Objectes und darum auch nur eine Einheit der Richtung gibt. Nur das eigene göttliche Wesen und nicht etwas Aeußeres bestimmt und erfüllt das göttliche Wollen; Gott ist absolut in jeder Beziehung der durch und aus sich selbst Bestimmte, die absolute, nothwendige Erfüllung seines Begriffs in Dasein, Erkennen und Wollen, und eben darin zeigt sich die höchste, absolute Selbstheit und Freiheit. Diese innere, immanente

Freiheit Gottes, welche die Nothwendigkeit in sich hat, ist durchaus identisch mit seiner Absolutheit und absoluten Persönlichkeit. Gott ist das absolute Sein, Erkennen und Wollen, der absolute Geist durch und aus und für sich selbst, und er kann nicht anders sein, alles ruht in ihm selbst, und es ist innerhalb der göttlichen Persönlichkeit nichts, was für dieselbe ein Gegebenes wäre; sein Wollen, wie sein Erkennen entwickelt sich nicht aus einem, von ihm selbst unabhängigen Grunde oder Principe nach gegebenen Gesetzen, und er erfüllt sich nicht mit einem fremden, gegebenen Inhalte, sondern Alles ruht in ihm selbst; Gott hat in keinerlei Beziehung eine Voraussetzung, er ist das absolute Sein, Erkennen und Wollen durch, aus und für sich selbst, und eben darin besteht seine absolute, immanente Freiheit und Selbstständigkeit, welche auf eine für uns unbegreifliche Weise mit der Nothwendigkeit Eins ist und dieselbe in sich hat. Gott ist und will Alles, was er ist und will, durch und aus sich selbst; aber er kann auch nicht anders sein und wollen, sondern er ist und will nothwendig so, wie er ist und will.

2. Diese innere, immanente, göttliche Freiheit und Selbstständigkeit erscheint nun in ihrem Hervortreten nach Außen als die absolute Machtvollkommenheit, als die absolute Freiheit und Selbstständigkeit, vermöge welcher Gott seine nach Außen gerichteten Entschlüsse nach seinem Wohlgefallen faßt und Alles außer sich vollbringt, was, wie und weil er will, ohne durch irgend etwas innerhalb oder außerhalb seines Wesens zum Wirken im Allgemeinen und zu diesem besonderen Wirken mit irgend einer Art von Nothwendigkeit bestimmt zu sein. Wenn daher in der ersten Hinsicht die göttliche Freiheit mit Nothwendigkeit identisch ist, so zeigt sie sich hier als eigentliches Wahlvermögen, als das Vermögen einer unendlichen Wahl, und zwar als libertas indifferentiae und als libertas specificationis [1]).

---

[1]) Cf. Dis. Thom. In librum II. Sententiarum dist. 25. q. 1. art. 1. ad 2. Dicendum, quod ad rationem liberi arbitrii non pertinet, ut indeterminate se habeat ad bonum vel ad malum etc. Sed hoc ad libertatem arbitrii pertinet, ut actionem aliquam facere vel non facere possit; et hoc deo convenit: bona enim, quae facit, potest non facere, nec tamen malum facere potest. Deutlich spricht hier der h. Thomas dem göttlichen Wesen die Freiheit zum Guten,

Diese Möglichkeit des Verschiedenen, des Handelns und Nichthandelns u. s. w. ist der göttlichen Freiheit in ihrer Richtung nach Außen durchaus wesentlich, und ohne sie würde Gott nicht Gott, nicht das absolut vollkommene Wesen, nicht Schöpfer einer zeitlichen, endlichen Welt und ihr Regierer sein und sein können. Wäre die Schöpfung nicht aus einem freien göttlichen Willen hervorgegangen, so wäre sie aus seiner in sich nothwendigen, absoluten Wesenheit hervorgegangen; da nun aber bei unfreien, in sich nothwendigen Ursachen, wo sie als vollendete Ursachen vorhanden sind, auch die Wirkung da sein muß, und da Gott nach unserem nothwendigen Denken von Ewigkeit her als die vollendete Ursache seiner Wirkungen vorhanden ist, so hätte Gott, wenn er in seinem Wollen und Wirken nach Außen nicht frei, sondern wie auch immer durch eine innere Nothwendigkeit bestimmt wäre, von Ewigkeit her die ihm möglichen Wirkungen setzen, also von Ewigkeit her die Welt erschaffen müssen, die Welt würde so zu einer ewigen Wirkung Gottes und sie hörte damit auf, die endliche zu sein; denn eine ewige und doch endliche Welt ist ein Unding. Gott als Schöpfer einer aus Nichts gewordenen, also endlichen, zeitlichen Welt, wie die gegenwärtige ist, kann also nur als freies Wesen begriffen werden, und das göttliche Wollen in seiner Richtung nach Außen ist daher wesentlich ein freies Wollen. In gleicher Weise ist dann auch die Annahme eines absolut freien, selbstständigen Wollens und Wirkens in Gott nach Außen unmittelbar und nothwendig gegeben mit unserer Idee von Gott als dem absoluten und absolut vollkommenen Wesen. Gott ist das absolut vollkommene, von Ewigkeit her in sich und durch sich selbst vollendete, selige Wesen ohne irgend einen Mangel und ein Bedürfniß, und es kann ihn eben deshalb nichts innerhalb seines Wesens zu einem Wollen und Wirken nach Außen bestimmt haben; denn dieses innere, nothwendige Bestimmtsein zu einem Wollen und Wirken nach Außen würde offenbar einen Mangel und ein Bedürfniß, eine Afficirbarkeit vom Endlichen in Gott voraussetzen, die in ihm als dem absolut in sich selbst vollendeten, selbstgenügsamen und seligen Wesen absolut nicht sein kann. In gleicher Weise kann Gott auch von nichts außer ihm in seinem Wollen und Wirken be-

---

wie zum Bösen ab, aber die libertas indifferentiae et specificationis schreibt er Gott zu.

stimmt worden sein, eben weil er der Alles Bedingende ist, und eben deshalb nichts Aeußeres seinen Willen berühren kann. Gott ist daher wesentlich in seinem Wirken nach Außen der absolut Freie und Selbstständige; Gott wirkt Alles, was, weil und wie er will, und es gibt keinen tiefern Grund seines Wollens und Wirkens, als er selbst. Gott kann zwar allerdings nur seinem absoluten göttlichen Wesen, seiner absoluten Vollkommenheit gemäß sich in seiner Wirsamkeit nach Außen offenbaren; er kann, wenn er nach Außen schaffen und wirken will, nur Gutes und Vollkommenes, d. h. nur Solches, was seine Glorie und Herrlichkeit offenbart und verkündigt, wollen und wirken; allein seine innere Vollkommenheit und Göttlichkeit bestimmt ihn nicht nothwendig zum Wirken nach Außen. Gott ist und bleibt die absolute Güte, Heiligkeit und Liebe, wenn er sich auch nach Außen nicht in diesen Eigenschaften offenbart, und jene Eigenschaften bestimmten ihn nicht nothwendig zum Wirken; die innere Glorie, Herrlichkeit und Seligkeit des göttlichen Wesens bleibt unangetastet, wenn er sie auch nicht nach Außen offenbart, sie macht in keiner Weise die äußere Glorie und Verherrlichung Gottes in der Schöpfung nothwendig. Gott ist überhaupt schon in sich selbst innerlich von Ewigkeit her Alles, ohne nach Außen irgend etwas zu wirken oder so zu wirken, wie er wirkt. Das äußere Wirken Gottes bedingt in keiner Weise sein inneres Sein und Leben und wird auch dadurch in keiner Weise absolut bestimmt und hervorgerufen; denn wäre dieses der Fall, bedingte sein äußeres Wirken sein inneres Sein und Leben, die Glorie, Herrlichkeit und Seligkeit desselben, so würde sein äußeres Wirken die nothwendige Vollendung seines inneren Seins und Lebens sein, und es gehörte mithin, da Gott als der Absolute nicht unvollendet sein kann, zu seinem innersten Wesen, die Welt wäre also das nothwendige Accidenz des göttlichen Wesens, und selbst Gott. Wenn daher einige Theologen als Beweggrund des göttlichen Schaffens, der Erlösung u. s. w. die göttliche Liebe, und zwar die Nothwendigkeit der Liebe angeben, so verwickeln sie sich offenbar in pantheistische Ansichten; Alles ist vielmehr in höchster und letzter Instanz freie That, freies Geschenk, Gott spendet nach Außen in absoluter Freiheit seine Gnade, er erbarmet sich des Sünders oder er bestraft ihn, wie es ihm gefällt, weil und wie er will. Müßte Gott aus einer Nothwendigkeit seiner Natur nach Außen wirken und so wirken, wie er wirkt, wäre nicht

Alles ein durchaus freies Geschenk seiner Güte und Liebe, dann würden auch die gottlosen Consequenzen des Spinoza durchaus wahr und richtig sein, daß alles Bitten und Flehen zu Gott um Abwendung eines Uebels oder um Erhaltung eines Gutes, daß alle Danksagung und alle Furcht Gottes eitel und nichtig sei.

3. So wie nun die Vernunft nicht umhin kann, dem göttlichen Wesen absolute Freiheit zu vindiciren, so geschieht dasselbe denn auch von Seiten der h. Schrift, und zwar liegt die innere, immanente Freiheit Gottes implicite in allen jenen Stellen ausgesprochen, worin Gott als das absolute, durchaus unabhängige Wesen, und zwar als der absolute Geist bezeichnet wird. Die äußere Freiheit aber wird Gott in der h. Schrift zugeschrieben, wenn es z. B. heißt: Gott habe dieses oder jenes so gemacht, weil und wie er es gewollt habe (*καθως βουλεται*), er handele stets, weil es ihm und wie es ihm gefalle, er handele nach dem Wohlgefallen seines Willens (*κατ' ἐυδοκιαν βουληματος ἀυτου*) [1]). Wer handelt, wie es ihm gefällt, der ist offenbar durch nichts außerhalb und innerhalb seines Wesens mit irgend einer Art von Nothwendigkeit, sondern einzig durch sich selbst bestimmt, er ist selbst das Princip seines Wollens und Wirkens, absolut autonom und frei. Diese Autonomie und Freiheit charakterisirt nach der Schriftlehre alle göttlichen Rathschlüsse in gleicher Weise, und sie offenbart sich wie in der Schöpfung und Regierung der Welt [2]), so in ihrer Erlösung und

---

[1]) Ps. 113, 3. Deus autem noster in coelo omnia, quaecunque voluit, fecit. Ps. 134, 6. Omnia, quaecunque voluit, dominus fecit in coelo et in terra, iu mari et in omnibus abyssis. Iob. 23, 13. Ipse enim solus est, et nemo avertere potest cogitationem eius. et anima eius, quodcunque voluit, hoc fecit. Prov. 16, 4. Tob. 4, 19. Sap. 12, 12. Matth. 11, 26. Ita pater: quoniam sic fuit placitum ante te. Ephes. 1, 11. Qui operatur omnia secundum consilium voluntatis suae. Apoc. 4, 11. Tu creasti omnia et propter voluntatem tuam erant et creata sunt.

[2]) Apoc. IV, 11. Prov. 21, 1. Sicut divisiones aquarum, ita cor regis in manu domini, quocunque voluerit, inclinabit illud. Ier. 47, 11. Vocans ab oriente avem et de terra longinqua virum voluntatis meae, Ierem. 27, 5. Ego feci terram . . . . et dedi eam ei, qui placuit in oculis meis, et nunc itaque dedi omnes terras istas in manu Nabuchodonosor. Dan, 4, 22. Iuxta voluntatem enim suam fecit tam in virtutibus coeli, quam in habitationibus terrae, et non est, qui resistat manui eius et dicat ei: quare fecisti?

Heiligung [1]). Daß nun übrigens diese äußere Freiheit Gottes nicht Willkür genannt werden dürfe, und daß dadurch nicht ein innerliches Bestimmtsein des einen göttlichen Rathschlusses durch den anderen ausgeschlossen werde, das versteht sich ganz von selbst. Das freie Wollen Gottes ist kein blindes und regelloses, sondern es steht unter der Herrschaft seiner Weisheit, Liebe und Heiligkeit, alle göttlichen Rathschlüsse sind Rathschlüsse der Weisheit und Liebe, und insofern durch ein inneres Band mit einander verbunden; aber in der Realisirung aller dieser Rathschlüsse ist und war Gott frei, und nach dem Wohlgefallen seines Willens konnte er auch andere Rathschlüsse der Weisheit und Liebe fassen und in allen Ordnungen der Natur, wie der Uebernatur vollziehen.

Ganz vorzüglich rühmt dann auch die h. Schrift an der göttlichen Willensfreiheit zwei Eigenschaften, wodurch sie sich über die menschliche erhebt, nämlich die Ewigkeit und Unwandelbarkeit des göttlichen Willens und seiner Rathschlüsse. Das freie göttliche Wollen kommt in ihm als dem ewigen, absoluten Wesen nicht in und mit der Zeit zu Stande, Gott konnte vielmehr seine Beschlüsse fassen oder nicht fassen, aber die er gefaßt, hat er von Ewigkeit her, ohne irgend ein Schwanken gefaßt, sie sind ewig, wie er selbst; Gott will und wirkt Alles in einem ewigen, ungetheilten Acte, wenn die Wirkungen auch erst nach und nach hervortreten. Die h. Schrift bemerkt in dieser Hinsicht stets von den göttlichen Rathschlüssen, daß Gott von Ewigkeit sie gefaßt und beschlossen habe (Epheſ. 2, 4. 2. Pet. 1, 9.). Eben so häufig rühmt die h. Schrift die Unveränderlichkeit des göttlichen Willens und seiner Beschlüsse. Der göttliche Wille ist stets unwandelbar ein und derselbe, weder in seiner Richtung, noch in seinen Zwecken irgendwie einer Veränderung unterworfen, sondern stets sich selbst gleich (Röm. 15, 29. Sprichwört. 19, 21. Röm. 11, 29. Heb. 6, 17.).

---

[1]) Rom. 9, 15—18. Miserebor, cuius misereor, et misericordiam praestabo, cuius misèrebor. Igitur non volentis neque curréntis, sèd miserentis èst dei .... ergo, cuius vult, miseretur, et quem vult, indurat. Iac. 1, 18. Voluntarie enim genuit nos verbo veritatis, ut simus initium aliquod creaturae eius; haec est enim voluntas dei in Christo erga vos.

4. Mit der Schriftlehre steht denn auch die Lehre der Väter im vollkommenen Einklange. Wenn die Väter die innere, immanente Freiheit Gottes mit der Nothwendigkeit geeint sein lassen[1]), so charakterisiren sie seine Freiheit mit aller Entschiedenheit als eigentliche Wahlfreiheit. „Die Macht Gottes, sagt Theophilus, zeigt sich darin, daß er aus dem Nichtseienden das Gewordene schuf, und zwar so, wie er wollte[2])." „Eben dadurch ist der Mensch nach dem Ebenbilde Gottes geschaffen, daß er frei ist und in seiner eigenen Macht; denn wie Gott freien Willens ist und vollbringt, was er will, so hast auch du freien Willen[3])."

§ 46.

Der göttliche Wille in Hinsicht seiner Wirksamkeit. Die göttliche Allmacht und Allherrschaft.

Gott ist nach unserem nothwendigen Denken der absolute schöpferische Urgrund aller Dinge, er hat die Welt der Natur, wie die Welt der Geister, auf absolute, schöpferische Weise ins Dasein gerufen, und als das Werk seiner Hände steht sie fortwährend in seinem schöpferischen

---

[1]) Hieron. epist. 146. Solus deus est, in quem peccatum non cadit. Caetera enim, cum sint liberi arbitrii, iuxta quod et homo ad imaginem et similitudinem dei factus est, in utramque partem suam possunt flectere voluntatem. Comment. in epist. ad Philem. V, 14. Si enim deus voluntarie et necessitate bonus est, debuit, hominem faciens, ad suam imaginem et similitudinem facere, hoc est, ut ipse voluntarie, et non ex necessitate bonus esset.

[2]) Ad Aulolyc. II, 13.

[3]) Macar. homil. XV. Cf. Hippol. adv. Noet. c. VIII. *Παντα ποιων, ὡς θελει, καθως θελει, ὁτε θελει.* Irenae. adv. haer. II, 5. Non decet autem eum, qui super omnia deus, cum sit liber et suae potestatis, necessitate servisse dicere, ut sit aliquid secundum concessionem praeter sententiam eius, alioquin necessitatem maiorem et dominationem facerent, quam deum, quando id, quod magis potest, antiquius est omnibus. Epiphan. haeres. XXIII. n. 5. Tertull. adv. Hermog. c. 16. Libertas, non necessitas deo competit. August. civ. dei XI, 24. Sola bonitate ac liberrima volnntate fecit, quidquid fecit. Thom. quaest. 24. de veritate art. 3. ad 3. Dicendum, quod voluntas divina se habet ad opposita, non quidem, ut aliquid velit et postea nolit, quod eius immutabilitati repugnaret: nec ut posset vel bonum et malum, quia defectibilitatem in deo poneret; sed quia potest hoc velle et non velle.

Willen; der ganze Naturzusammenhang, wie die Welt der freien Geister mit allen Handlungen der Freiheit ist auf Gott entweder als schöpferisches, oder doch als leitendes, ordnendes, beherrschendes Princip zurückzuführen; Alles, was da geschieht, ist von ihm gewollt, und nichts geschieht ohne seinen Willen, und nichts kann seinem Willen widerstehen. Von dieser Vorstellung Gottes als des schöpferischen, alles beherrschenden Urgrundes ist nun die Idee untrennbar, daß das göttliche Wollen, aus dem alle Wirkungen nach Außen hervorgehen, ein absolut kräftiges, die absolute, unendliche Productivität, d. h. Allmacht und Allherrschaft sei. Die Weltschöpfung und Weltregierung ruht in der Allmacht, in der absoluten Kräftigkeit des göttlichen Wollens, und ist nur daraus zu erklären. Die Erschaffung der Welt aus nichts setzt nothwendig voraus, daß Gott vermöge seines Willens seine Gedanken und Ideen auch verwirklichen könne, und daß der göttliche Wille die unendliche Macht besitze, Alles zu vollbringen, was er will. Dem göttlichen Willen entspricht wesentlich auf's Vollkommenste die That, sein Wille ist Schöpfung, und eben deshalb ein absolut kräftiger und mächtiger; das Maß seines Könnens ist nur sein Wille, und nur an dem in sich Unmöglichen und Undenkbaren, an dem Bösen und Unheiligen hat, wie der göttliche Wille, so auch sein Können seine Schranke. Diese unendliche Macht des göttlichen Willens zeigt und offenbart sich in der Weltschöpfung und Weltregierung, in den Wundern der Geschichte, der Kirche u. s. w.; und sie hat darin, in diesen factischen Beweisen der göttlichen Macht, so wie auch in unserer Idee von Gott als dem absolut vollkommenen Wesen ihre feste Grundlage. Der Pantheismus läugnet diese Allmacht in Gott; denn nach ihm gibt es keine derartige schöpferische, eigenthümliches Sein und Leben außer sich setzende Kraft in Gott, sondern nach ihm ist alles nur eine Entwickelung, Entfaltung und Modification der göttlichen Substanz, nach ihm kann Gott nichts ins Dasein hinübersetzen, was von ihm verschieden wäre, was nicht seine Wesenheit wäre, sondern er kann sich nur in verschiedenen Modificationen seiner selbst offenbaren. Er läugnet also die eigentlich schöpferische Kraft des göttlichen Willens, d. h. die Allmacht als diejenige Eigenschaft des göttlichen Willens, wonach er die unendliche Macht besitzt, Alles aus dem Nichtsein absolut ins Sein hinüberzuversetzen, Alles, was er will, in einer realen, endlichen Welt zu verwirklichen und zu vollbringen.

Die göttliche Allmacht offenbart sich also, wie aus der gegebenen Entwickelung hervorgeht, in der absoluten Schöpfung der Welt und in der absoluten Abhängigkeit derselben von seinem Willen, und wir lernen dieselbe vorzugsweise nur kennen, insofern sie darin hervortritt. Wenn man daher die göttliche Allmacht definiren will, so muß man sie füglich definiren mit Rücksicht auf dieses factische Verhältniß Gottes zur Welt als Schöpfer und als ihr absoluter Regent, und man kann sie also definiren als diejenige Eigenschaft des göttlichen Wollens, vermöge welcher er die unendliche Macht besitzt, seine Gedanken und Ideen in einer Welt, in einer physischen und geistigen, schöpferisch zu verwirklichen, und seine Entschließungen und Gedanken in derselben ungehemmt zu vollbringen. Vermöge dieser seiner Allmacht und Allherrschaft kann Gott Alles, was er will, verwirklichen, und was er schaffen und vollbringen möge, er kann immer noch Größeres und Herrlicheres vollbringen, seine Allmacht ist eine gar nicht zu erschöpfende. Hierbei wird nun aber natürlich immer gedacht und vorausgesetzt, daß Gott nur das Gute und Wahre wollen könne, daß er seiner absolut vollkommenen Natur gemäß nie etwas wolle und wirke, was den Gesetzen seiner höchsten Vollkommenheit widerspricht, daß insbesondere seine Allwirksamkeit der kreatürlichen Freiheit gegenüber sich nur schützend und fördernd, nicht aber dieselbe verschlingend und aufhebend bethätige. Man kann daher die göttliche Allmacht auch definiren als diejenige Eigenschaft des göttlichen Wollens, vermöge welcher er Alles, was er nach seiner Idee der Vollkommenheit will, auch vollbringen und verwirklichen kann. Das Schlechte und in sich Unmögliche ist hiernach also kein Object des göttlichen Wollens und demnach auch nicht der göttlichen Allmacht. Gott kann z. B. nicht lügen, nicht sterben, sich nicht local bewegen; alles dieses steht in Widerspruch mit seinem absoluten Wesen, und Gott wäre nicht mehr Gott, das absolut vollkommene Wesen, wenn er es könnte. „Gott ist allmächtig, sagt der h. Augustin; weil er aber allmächtig ist, kann er nicht sterben, kann er nicht betrogen werden, nicht lügen, sich nicht selbst verneinen. Wie vieles kann er also nicht, und ist doch allmächtig? Aber gerade deswegen ist er allmächtig, weil er Jenes nicht kann. Denn könnte er sterben, so wäre er nicht allmächtig (nicht das absolute Wesen, nicht Gott); könnte er lügen u. s. w., so wäre er nicht allmächtig .... Unser allmächtige Vater kann schlechthin nicht sündigen. Er macht, was er will, er ist

die Allmacht selbst, er wirkt, was er in guter Weise will, was er gerecht will; was aber Böses geschieht, das will er nicht. Niemand widersteht dem Allmächtigen, daß er nicht vollbringe, was er vollbringen will [1]).

2. Was die Lehre der h. Schrift betrifft, so hebt sie die göttliche Allmacht in den verschiedensten Wendungen hervor, und zwar zunächst dadurch, daß sie in zahlreichen Stellen Gott den Mächtigen, den Starken schlechthin nennt Ps. 24, 7. 89, 9. 93, 4. Jes. 44, 10. 2. Corint. 6, 18. Dann wird die Allmacht Gottes in der Bibel auch dadurch ausgedrückt, daß gesagt wird, Gott habe Alles geschaffen, was und wie er wollte. (Jes. 46, 10. Ps. 104, 11; 132, 6.), für ihn sei nichts unmöglich (Job. 17, 2. Weish. 7, 27. Matth. 19, 26. Luk. 1, 37.).

Die göttliche Allherrschaft, wie sie sich in der Weltregierung offenbart, wird in der Offenbarung vorzüglich dadurch geschildert, daß die ganze Schöpfung und alle Geschöpfe im Einzelnen als seinem Willen gehorchend dargestellt werden, daß ihm eine eigenthümliche ἐνεργεια und δυναμις zugeschrieben wird, und zwar die höchste und unwiderstehlichste (Joh. 10, 29. Röm. 4, 17—21. Ephes. 1, 19. Hiob. 9, 26. 28. Ps. 33, 9. 104, 32. Jes. 40, 43.), daß er der König der Könige und der Völker, der König der Welten und der Gott der Geister u. s. w. genannt wird (2. Mak. 2, 24. Jerem. 10, 6. Tob. 10, 12. 13, 15. 1. Tim. 1, 17. 6, 15. Apoc. 17, 14.) Insbesondere werden auch die Wunder in der h. Schrift als die steten Beweise der göttlichen Allmacht und Allherrschaft dargestellt, Gott zeigt sich darin als den Herrn der Natur und ihrer Wirksamkeit (Ps. 72, 18. 77, 14. 1. Cor. 1, 27.).

---

[1]) Cf. De Symbolo ad Cat. S. I. c. 1. Contr. Faustum Manich. XXVI. c. 5. Anselm. Proslog. 7. Omnipotens est, quia nihil potest per impotentiam et nihil potest contra se. Pet. Lomb. Sentent. I. dist. 42. Deus omnino nihil potest pati et omnia facere potest, praeter ea sola, quibus dignitas eius laederetur eiusque excellentiae derogeretur. In quo tamen non est minus omnipotens; hoc enim posse, non est posse, sed non posse. In ähnlicher Weise erklären sich die übrigen Scholastiker.

§ 47.

Der göttliche Wille in Hinsicht seiner ethischen Bestimmtheit. Die Heiligkeit Gottes.

Gott ist nicht bloß der Schöpfer einer physischen Welt, sondern auch Urheber einer geistigen, moralischen Welt und ihr Leiter und Regierer. Der Mensch ist ein freies Wesen und er steht auf derjenigen Stufe geistiger Würde und Selbstständigkeit, auf welcher er für sich selbst etwas zu sein und zu werden fähig ist, und ein bestimmtes Ziel erstreben und erreichen kann. Das Ziel nun und die Aufgabe, welche dem Menschen zur Realisirung vorgehalten ist, ist harmonische Entwickelung seiner inneren Kräfte und Anlagen, oder die Realisirung der Idee des Guten und Vollkommenen; und eine innere Stimme in ihm, das Gewissen, fordert unbedingt die Erstrebung und Erreichung dieses Zieles, es tritt mit Rücksicht auf sein Verhalten bald billigend und bald beseligend, bald als mahnende bald als strafende Gewalt ihm gegenüber. Insofern der freie Mensch seinem Gewissen folgt und seine Forderungen erfüllt, insofern ist er der sittlich Gute und Heilige, und insofern er das Gegentheil thut, der Unsittliche und Unheilige.

Das Gewissen mit seinen Imperativen ist nun dem Menschengeiste von Gott eingepflanzt, es ist die Stimme Gottes in ihm, und Gott selbst fordert durch dasselbe von ihm Sittlichkeit und Heiligkeit; durch beides soll er als freies Wesen die Abhängigkeit, worin er als Naturwesen zu Gott steht, anerkennen und durch diese wirksame Anerkennung ein neues Verhältniß mit ihm anknüpfen, welches in freier Liebe und Verehrung besteht. Der Mensch hat sich dieses Gewissen so wenig selbst gegeben, daß er seine Stimme, so gerne er dieses auch möchte, absolut in sich nicht unterdrücken kann, es ruht und wurzelt in seiner objectiven Natur, und in dieser Beziehung sagt Günther in seiner Vorschule sehr schön: „Gerade in dem Momente, wo der Geist glaubt, mit diesem Gegner fertig geworden zu sein, tritt dieser, nämlich das Gewissen, in die Nacht seiner Seele vor ihm hin und ringt mit ihm, wie der Engel mit Jakob, bis zur Morgenröthe, sei es nun, daß diese ihm in der Einöde, oder auf dem Schaffot aufgehe.“ Insofern nun Gott als der Absolute sich nach Außen nicht anders offenbaren kann, als er in sich selbst beschaffen ist, insofern ist es für das vernünftige

Denken außer allem Zweifel, daß Gott dasjenige, was er seinen Kreaturen zu wollen und zu lieben geboten, auch in sich selbst wolle und liebe, daß er in sich selbst der absolut Gute und Heilige sei.

Gott offenbart sich demnach dem Menschengeiste als die absolute Heiligkeit zunächst durch seine sittliche Gesetzgebung im Gewissen, und sie erscheint in dieser Beziehung im Allgemeinen als jene Eigenschaft, vermöge welcher Gott dem Menschen das Gesetz des Guten ins Herz geschrieben, und von ihm als freiem Wesen die Realisirung desselben unbedingt verlangt und erheischt. In dieser Erklärung ist, wie unmittelbar einleuchtet, bloß die menschliche Güte aufgefaßt und auf Gott als Causalität bezogen, sie ist deshalb zwar frei von groben Anthropomorphismen, aber sie ist auch sehr unbestimmt und mangelhaft; sie sagt bloß aus, daß der menschlichen Sittlichkeit und Heiligkeit etwas Analoges in Gott entsprechen müsse; was dieses aber an sich sei, was die innere immanente Heiligkeit Gottes sei, das wird nicht gesagt, die göttliche Heiligkeit ist bloß in ihrer Offenbarung nach Außen, nach ihrer äußeren, der Menschheit zugewandten Seite aufgefaßt und charakterisirt. Diese tiefere Auffassung und Bestimmung des inneren Wesens der göttlichen Heiligkeit ist aber auch sehr schwierig und wohl nicht vollkommen erreichbar. Die meisten Erklärungen, welche man in dieser Hinsicht aufgestellt hat, leiden mehr oder weniger an groben Anthropomorphismen. Dahin gehört z. B. die gewöhnliche populäre Erklärung, wonach die Heiligkeit Gottes besteht in seinem Wohlgefallen am Guten und in seinem Mißfallen am Bösen. Für den Volksunterricht mag diese Erklärung gelten; allein auf dem strengen Gebiete der Dogmatik ist sie wohl nicht haltbar; denn wenn man diese Erklärung scharf auffaßt, so liegt darin ausgedrückt, daß Gott die Idee des Guten als ein ihm Fremdes außer sich habe, ohne diese Idee selbst zu sein, daß er also zu einem ihm Fremden in Beziehung stehe und von ihm Bestimmungen erhalte, eine Vorstellung, wodurch Gott offenbar in seiner Absolutheit aufgehoben wird.

Ganz derselbe Vorwurf trifft auch die durch Kant aufgekommene Erklärung, wonach die Heiligkeit Gottes bezeichnet wird als die genaueste Angemessenheit des göttlichen Willens zum reinen Sittengesetze. Diese Erklärung ist offenbar unangemessen und verwerflich; denn sie setzt das reine Sittengesetz über Gott, und unterwirft Gott diesem Gesetze; sie setzt also über Gott gleichsam noch ein anderes, höheres

Wesen, welches man das personificirte Sittengesetz nennen könnte, und Gott hat sich nach demselben zu richten. Hierdurch wird Gott aber offenbar als Gott aufgehoben, und er erscheint als ein untergeordnetes Wesen. Bei Gott, der Alles, was er ist, durch sich selbst und in ewiger Vollendung ist, kann von keinem Gesetze und keiner Verpflichtung die Rede sein; Gott ist der freie Urheber des Sittengesetzes im Menschen und als solcher über dasselbe erhaben; er steht nicht zum Sittengesetze als einem ihm Fremden in Beziehung, und er kann zu ihm nicht in Beziehung stehen, da es nur für Kreaturen und dazu noch für körperlich geistige Kreaturen gegeben ist. Für ihn muß es also überhaupt einen andern Maßstab des Guten geben, als unter endlichen Geistern. Die göttliche Güte muß freilich eine Analogie haben mit dem, was für uns gut ist, denn das Sittengesetz kommt ja auch von Gott; allein die göttliche Güte ist doch unendlich vollkommener und als specifisch verschieden von aller endlichen Güte zu denken.

An denselben Mängeln erkranken denn auch viele der sonstigen Erklärungen, die man noch wohl in den dogmatischen Handbüchern findet, wonach sie z. B. erklärt wird als die Richtigkeit des göttlichen Willens, vermöge deren er seinem ewigen Gesetze gemäß alles, was recht und gut ist, will, oder wonach sie als die höchste fehlerlose Reinheit in Gott, welche die schuldige Reinheit auch von den Geschöpfen verlangt, bezeichnet wird. In allen diesen und anderen Erklärungen wird immer, wie man vom antichristlichen Standpunkte schon wiederholt bemerkt hat, ein moralisches Gesetz angenommen, nach welchem der göttliche Wille sich bestimmt; insofern daher das Verhältniß eines Gesetzes zu einem Willen sonst immer durch Sollen ausgedrückt wird, insofern könnte und dürfte man hiernach die göttliche Heiligkeit auch erklären als diejenige Eigenschaft, vermöge welcher Gott will, was er soll, wozu er verpflichtet ist. Von einem Sollen, wie einem Verpflichtetsein kann nun aber doch in Beziehung auf Gott nicht die Rede sein. Man sagt hier nun zwar: Gott dürfe nicht so gedacht werden, als wenn er von diesem moralischen Gesetze, wie von einer fremden Macht abhängig wäre, vielmehr sei er selbst das persönliche Sittengesetz, oder sein Bestimmtwerden durch das Sittengesetz sei nur das Bestimmtsein seines Willens durch seinen absoluten Verstand, durch seine absolute Erkenntniß des Guten; allein wenn man so spricht und antwortet, so bleibt jene Schwierigkeit doch immer zum Theil bestehen, und außer-

dem sind und bleiben alle jene Erklärungen darin fehlerhaft, daß sie die Möglichkeit zuzulassen scheinen, als könne Gott auch anders wollen und handeln, als er will; denn sein Bestimmtwerden durch das Gesetz des Guten wird als ein freies bezeichnet, es wird von einem unwandelbaren Vorsatze gesprochen. Gibt man nun aber diese Möglichkeit zu, so ist offenbar die göttliche Absolutheit aufgehoben. Der Wille gehört ja zum Wesen Gottes, und in seinen innerlichen Acten ist er daher so nothwendig, wie Gottes Wesen selbst. Von einem Streben, von einer Wahl des Guten, von einer möglichen Nichtwahl kann daher in Beziehung auf Gott gar nicht die Rede sein; alles dieses charakterisirt nur die sittliche Güte der Kreatur. Der Wille der Kreatur kann sich dem Gesetze entziehen, und eben deshalb kann von einem sittlichen Werthe, von Schuld und Verdienst bei ihr die Rede sein; in Beziehung auf Gott ist aber alles dieses eine metaphysische Unmöglichkeit.

Man sieht also, daß es ungemein schwierig ist, die innere göttliche Heiligkeit zu definiren. Daß Gott als Urheber des Gesetzes der Heiligkeit im Gewissen ebenfalls nothwendig heilig sei, das ist einleuchtend, aber wie sie in Gott selbst hervortrete, das ist schwer zu bestimmen.

Wenn man die göttliche Heiligkeit an sich definiren will, so kann man nur einfach sagen: sie sei die ewige, absolut unwandelbare Uebereinstimmung des göttlichen Willens mit seinem eigenen göttlichen Wesen, Gott habe an sich selbst als dem absolut vollkommenen Wesen das höchste Gefallen, seine eigene Ehre und Verherrlichung sei deshalb der höchste Endzweck und das Endziel seines Wollens und Wirkens nach Außen und er fordere die unbedingte Anerkennung seiner Würde von der Kreatur. Freiheit und Nothwendigkeit seien in Beziehung auf dieses Wollen und Streben in Gott Eins und Dasselbe, und eben in dieser Einheit bestehe die göttliche Heiligkeit ihrem tieferen Wesen und ihrer charakteristischen Eigenthümlichkeit nach. Gott ist heilig, weil er sich selbst, das absolut Gute und Vollkommene will, achtet und liebt, und mit der Nothwendigkeit, die in der Göttlichkeit seines Wesens ruht, wollen und lieben muß. Die göttliche Heiligkeit ist daher kein solches Wollen in Gott, welches möglicher Weise auch nicht in Gott sein könnte, wie viele Theologen es fassen; sie ist kein Streben, keine Tugend, die sich allmälig vollendete; sie ist auch keine Angemessenheit des

göttlichen Willens zum reinen Sittengesetze, als wenn dieses etwas außer dem göttlichen Wesen Vorhandenes, etwas ihm Fremdes wäre; die göttliche Heiligkeit ist vielmehr die ewige nothwendige Uebereinstimmung des göttlichen Willens mit der Vollkommenheit seines Wesens, die absolute Liebe Gottes zu sich selbst als dem absolut Vollkommenen. Gott in der Absolutheit seines Wesens ist wesentlich das absolut Gute und Vollkommene, und seine eigene absolute Vollkommenheit, seine eigene Würde und Erhabenheit ist daher nothwendig der einzige und höchste Gegenstand seiner Achtung und Liebe; und eben hierin, in dieser absoluten, reinen Liebe seiner selbst besteht die göttliche Heiligkeit. Diese reine Liebe zu sich selbst ist sein Wesen, und Gott hat daher nicht Heiligkeit, sondern er ist die Heiligkeit. Diese innere, immanente Heiligkeit offenbart sich in der Weltschöpfung darin, daß Gott vermöge derselben nur seine eigene Vollkommenheit abbildlich in derselben niedergelegt und seine eigene Ehre und Verherrlichung, also sich selbst als höchsten Endzweck und den Kreaturen als höchstes Ziel ihres Strebens gesetzt hat.

2. Daß nun Gott wirklich Heiligkeit in dem bezeichneten Sinne zukomme, dafür liegen die Gründe schon in den gegebenen Andeutungen. Gott als das unendliche, absolut vollkommene Wesen will und liebt sich selbst nothwendig als das letzte und höchste, und er kann sich nicht dahin verirren, daß er das Endliche um seiner selbst willen liebte, und sich so durch dasselbe verunreinigte; eben so kann er als die absolute Liebe seiner selbst in seinen Offenbarungen nach Außen nur sich selbst, seine Größe und Herrlichkeit offenbaren, und er muß der freien vernünftigen Kreatur sich selbst, seine ehrfurchtsvolle Anerkennung und Liebe zum höchsten Ziele ihres Strebens aufstellen, er muß verlangen, daß sie ihn als das der Liebe einzig würdige Gut anerkenne, achte und liebe, und daher das Gesetz erfülle, welches er ihrer Lebensentwickelung vorgeschrieben, daß sie die Idee in sich zur Ausgestaltung bringe, welche er ihr eingeboren, und sich dadurch als sein vollkommenes Ebenbild verwirkliche. Alle diese Acte sind durchaus nothwendige Acte, und die Vernunft muß sie nothwendig in Gott setzen und annehmen, weil sie ihn als das absolute Wesen, und damit als die absolute Liebe seiner selbst begreift und begreifen muß.

3. So wie nun Gott nach dem Ausspruche unseres vernünftigen Bewußtseins der absolut Heilige ist, so lehrt denn auch die Offenbarung mit aller Entschiedenheit, daß Gott heilig sei, daß der göttliche Wille vollkommen mit seinem eigenen Wesen, mit der Erkenntniß seiner selbst als des absolut Guten übereinstimme. Zunächst wird Gott in der h. Schrift schlechthin der Heilige genannt, aber in einem verschiedenen Sinne. Im A. T. bezeichnet der Ausdruck קדוש, ἅγιος häufig so viel als, Gott geweiht, vom gemeinen Gebrauche abgesondert, und weil das Gott Geweihte rein und fleckenlos sein mußte, so bezeichnet er auch das physisch Reine und Vollkommene; dann bezeichnet er aber auch im moralischen Sinne das sittlich Vollkommene, Heilige. Diese letztere Bedeutung hat jedoch das Wort קדוש im A. T. seltener, und wenn es hier zur Bezeichnung des göttlichen Wesens gebraucht wird, so drückt es gewöhnlich den Inbegriff der göttlichen Vollkommenheiten, also seine absolute Erhabenheit und Majestät aus; Gott wird dadurch bezeichnet als der absolut Vollkommene, als die unverletzliche Majestät (Exod. 15, 1. Jes. 6, 3. 12, 8. 29, 19. Ezech. 38, 23. Ps. 71, 21. 99, 9.). Will das A. T. Gott als den Heiligen im sittlichen Sinne bezeichnen, so bedient es sich gewöhnlich der Umschreibung, es nennt ihn z. B. μισοπονηρος oder μισυβρις, oder es heißt, daß Gott die Tugend liebe, daß der Frevler nicht bestehe vor seinen Augen u. s. w. (Sir. 12, 6. 15, 12—13. 22. Weish. 14, 9. Ps. 11, 5—7. 11, 5. Jes. 59, 2.). Es fehlt jedoch auch im A. T. nicht an Stellen, worin Gott ausdrücklich als der Heilige im sittlichen Sinne bezeichnet wird (3. Mos. 11, 44. 1. Sam. 2, 2.), und eben diese Bedeutung hat jener Ausdruck durchgängig im N. T. Wenn z. B. der Apostel die Christen ermuntert, durch sittliche Vollendung das Ebenbild des heiligen Gottes in sich herzustellen (Ephes. 4, 24.), und wenn der Apostel Petrus auffordert, gemäß der Berufung des heiligen Gottes, heilig zu sein im Wandel, so wird Gott unverkennbar als der Heilige im sittlichen Sinne bezeichnet (1. Pet. 1, 15—16. vgl. Joh. 17, 11.). Gewöhnlich wird aber auch im N. T. die Heiligkeit Gottes durch Umschreibungen näher charakterisirt; Gott wird als der Vollkommene (τελειος) bezeichnet (Matth. 5, 48. 19, 17.) als derjenige, der das Gute liebt und das Böse haßt (1. Pet. 3, 10. 1. Joh. 3, 3—4.), und der Apostel Jakobus bezeichnet ihn als den απειραστος κακων, und eben dadurch als den πατηρ

των φωτων, d. h. als die unwandelbare Quelle alles Guten, alles physischen und sittlich geistigen Guten (Jak. 1, 13—17. 4, 5. 1. Joh. 1, 5—7.).

Die h. Schrift verkündet demnach die absolute Heiligkeit Gottes mit aller Entschiedenheit; sie faßt dieselbe zwar vorzugsweise nur nach ihrer der Menschheit zugewandten Seite auf, und sie schildert dieselbe, wie sie sich lebendig nach Außen in der Weltregierung offenbart; das göttliche Reich ist ein heiliges Reich, sein Gesetz ein heiliges Gesetz, seine Wege sind heilige Wege, seine Werke sind heilige Werke (Ps. 77, 14. 98, 1. 145, 17. Röm. 7, 12.); worin die Heiligkeit Gottes in ihrer Immanenz bestehe, das wird nicht gesagt; aber insofern Gott sich nach Außen schlechthin nur in Harmonie mit seinem Wesen offenbaren kann, insofern ist mit der äußeren Heiligkeit Gottes auch die innere und immanente nothwendig gesetzt und gegeben. Insbesondere perhorrescirt die h. Schrift mit aller Entschiedenheit die Behauptung der Häresis, daß Gott das Böse selbst geordnet habe, damit das Gute um so herrlicher erglänze; wenn sie an einigen Stellen (Jes. 6, 10. 2. Mos. 21, 23. Röm. 9, 17.) die Verhärtung der menschlichen Herzen Gott zuzuschreiben scheint, so ist dieses nur von der Zulassung einer von Seiten der Menschen selbst verschuldeten Wirkung seiner Gnade zu verstehen; wie das Feuer je nach Verschiedenheit der Gegenstände, welche von ihm ergriffen werden, bald schmilzt, bald härtet, so verhält es sich auch mit der Wirksamkeit der Gnade. Daß insbesondere das Dasein des Bösen in der Welt der göttlichen Heiligkeit nicht widerstreite, das wird späterhin näher gezeigt werden.

§ 48.

Die göttliche Weisheit.

Die göttliche Weisheit ist nach ihrem wahren Begriffe die Einheit, das Ineinandersein der absolut vollkommenen Erkenntniß in Gott und seines absolut vollkommenen heiligen Willens in Beziehung auf Zwecke und Mittel, ein nothwendiges Corollar seiner intelligenten und ethischen Wesensbestimmtheit. Gott als der absolut Heilige ist nothwendig auf die Realisirung des höchsten Gutes in der Welt hingerichtet; vermöge seiner absoluten Intelligenz erkennt Gott aber auch auf

absolut vollkommene Weise, wie er jenen Zweck erreichen könne, er kennt die Mittel, welche an sich die besten und zur Erreichung des höchsten Zweckes die angemessensten sind, und Gott ist daher in sich selbst der absolut Weise, und er offenbart sich auch als solcher überall nach Außen, insofern er ja als die absolute Allmacht seine Ideen ungehemmt verwirklichen kann. Die Weisheit ist demnach eine ganz wesentliche Eigenschaft, und Gott kann nicht anders sein. Der kreatürliche Geist dagegen participirt an dieser Weisheit nicht mit Nothwendigkeit, er will und bezweckt oft das Gute und Vollkommene, aber in seiner Beschränktheit wählt er oft nicht die rechten Mittel zu seiner Realisirung, er ist bloß subjectiv gut und vollkommen, aber nicht zugleich objectiv gut, d. h. nicht weise; oft dagegen weiß er wohl die rechten Mittel zur Erreichung seiner Zwecke zu wählen, aber seine Zwecke selbst sind nichtswürdige Zwecke, er ist bloß klug, aber nicht weise. Die Weisheit zeigt und offenbart sich also in der Verbindung der besten Zwecke und der besten Mittel, sie ist eine eigenthümliche Bestimmtheit des intelligenten und des ethischen Menschenwesens, und eben dieses ist sie auch auf absolutem Gebiete.

Der höchste Zweck nun, den Gott bei der Weltschöpfung sich setzen konnte und wirklich gesetzt hat, und den er in der Weltregierung zu erreichen strebt, ist seiner absoluten Heiligkeit gemäß die Offenbarung seiner Vollkommenheit, seiner Größe und Herrlichkeit, seine eigene äußere Ehre und Verherrlichung, und die freie Kreatur hat er zu dem Zwecke ins Dasein gerufen, damit sie diesen göttlichen Endzweck anerkenne und in freier Liebe realisire, damit sie die göttliche Ebenbildlichkeit in sich entfalte, und in dieser Entfaltung, in dem Leben in und für Gott der reinsten Glückseligkeit theilhaftig werde. Die Verwirklichung dieses absolut vollkommenen Endzweckes ist das Ziel der göttlichen Weltschöpfung und Weltregierung, und sie ist dafür thätig durch die Anwendung der besten, angemessensten Mittel. Beides nun, das thätige Wollen, die thätige Verwirklichung des höchsten Gutes in der Welt, also des erhabensten Zweckes und der Gebrauch der besten, angemessensten Mittel zu diesem höchsten Zwecke bildet das Wesen der Weisheit, und sie ist demnach diejenige Eigenschaft, vermöge welcher Gott in seinem Wollen und Wirken nur das absolut Gute und Vollkommene bezweckt, und zur Erreichung der absolut besten Zwecke die

absolut besten und angemessensten Mittel anzuwenden versteht und in seinen Offenbarungen nach Außen wirklich anwendet.

2. Die göttliche Weisheit ist nun nach den gegebenen Andeutungen zunächst eine innere und immanente, und zwar zeigt sich dieselbe 1) darin, daß Gott sich selbst als das absolut vollkommene Wesen in der ganzen unendlichen Fülle seines Seins und Lebens denkt und erkennt, und denkend und erkennend es ist, so wie 2) darin, daß Gott sich nicht bloß denkt und erkennt, wie er in sich selbst ist, sondern auch, wie er auf endliche Weise nachahmbar ist, daß er auf ewige, unendlich vollkommene Weise denkt und erkennt, wie seine unendliche Vollkommenheit in endlichen Nachbildern sich nachbilden und ausprägen läßt. Diese immanente göttliche Weisheit ist demnach ihrem Wesen nach vorzugsweise nichts anderes, als der unendliche, die Idee der Welt bildende Verstand in Gott, die unendliche Fülle der Ideen in ihm, sie war, wie das A. T. sich ausdrückt (Sprichw. 8, 22 f.), die ewige Rathgeberinn Gottes, und sie leuchtete ihm vor bei der wirklichen Erschaffung der Welt, in ihr hat alles Geschaffene ewiges Sein und Leben [1]). Insofern nun die göttliche Weisheit nach dem Wohlgefallen ihres Willens ihre Ideen theilweise in einer endlichen Welt verwirklicht hat, und zwar nicht, wie Einige pantheistisch sich ausdrücken, durch eine Ausströmung derselben, als wären sie in Gott etwas Substanzielles und Wesenhaftes, sondern durch schöpferische Setzung verwirklicht hat, insofern erscheint die göttliche Weisheit als die äußere, transiente Weisheit, sie kommt in der Weltschöpfung und Weltregierung zu ihrer Erscheinung, und zwar offenbart sie sich einerseits darin, daß die Kreatur im Ganzen und im Einzelnen eine verwirklichte göttliche Idee, daher in sich gut und vollkommen ist, und wenn sie die ihr eingeborene Idee verwirklicht, in einem immer höheren Maße zu einer Verkündi-

---

[1]) Beda, der Ehrwürdige, spricht sich, die Worte des Joanneischen Prologs: quod factum est, in ipso vita erat, interpretirend, also aus: Id est, quod factum in tempore sive vivum sive vita carens apparuit; omne hoc in spirituali factoris ratione quasi semper vixerat et vivit, non quia coaeternum est creatori, quod creavit, sed quia coaeterna est illi ratio voluntatis suae, in qua ab aeterno habuit et habet, quod et quando creavit, qualiter creatum gubernet, ut maneat, ad quem finem singula, quae creavit, perducat. Cf Thom. Summa I. q. 15. art. 2.

gerinn und Dollmetscherinn der göttlichen Größe und Herrlichkeit wird, andererseits aber offenbart sie sich darin, daß sie nach einem ewigen, durch das göttliche Vorhersehen bestimmten Plane über die Lebensentwickelung der Kreaturen wacht, und Alles dem absoluten, göttlichen Zwecke, der Ehre und Verherrlichung Gottes dienstbar macht.

3. In der h. Schrift wird die göttliche Weisheit überall auf's lebendigste geschildert und hervorgehoben. Zunächst bezeichnet die h. Schrift Gott als die absolute Weisheit, insofern in ihm überhaupt die unendliche Fülle des Wissens und Erkennens ist (Ps. 147, 5. Sir. 1, 7.); weiterhin schreibt sie ihm aber auch Weisheit in dem bezeichneten Sinne zu, insofern sie besteht in der Verbindung der besten Zwecke und der angemessensten Mittel (Job. 12, 13—16. Weish. 7, 8. Dan. 2, 20. Röm. 11, 33. 16, 27. 1. Tim. 1, 17. Jud. 25.), und sie zeigt dann in den mannigfaltigsten Wendungen, wie sie sich in der Weltschöpfung und Weltregierung lebendig offenbare. Auf ihr wirksames Hervortreten in der physischen Weltordnung machen insbesondere die alttestamentlichen Schriften aufmerksam, sie deuten hin auf den harmonischen Zusammenhang der mannigfaltigen Naturerscheinungen, auf die großartige Zweckmäßigkeit, wodurch im Naturleben das scheinbar Einzelne, Zerstreute und Widersprechende auf einander bezogen ist, auf die Schönheit und unendliche Mannigfaltigkeit der Naturerzeugnisse; der begeisterte Ausruf des Psalmisten: „Herr, wie sind deine Werke so groß und so viele, Du hast sie alle mit Weisheit erschaffen, die Erde ist voll deiner Güter.“ kehrt überall wieder[1]). Im N. T. kommen seltener Hindeutungen auf die Zweckmäßigkeit und Herrlichkeit des Naturlebens vor (Matth. 6, 29. Röm. 1, 20.); dagegen hebt es mit allem Nachdrucke hervor, wie das Naturleben dem geistig-sittlichen Leben dienend untergeordnet sei, und wie sich eben die göttliche Weisheit in der sittlichen Weltordnung, in der Leitung der menschlichen Schicksale, und ganz insbesondere in dem Mittelpunkte aller göttlichen Leitungen, in dem Rathschlusse der Erlösung in Christus und in der Art seiner Ausführung auf's Herrlichste offenbare; nachsinnend über die eigenthümliche Art und Weise, wie Gott jenen Rathschluß an den

---

[1]) Ps. 103, 25. Hiob. 12, 18. 28, 23. Prov. 3, 19—20. Ies. 44, 7. 45. 21. Ierem. 10, 12.

Heiden und Juden zur Ausführung bringt, ruft der Apostel aus: „O der Tiefe des Reichthums der Weisheit und der Erkenntniß Gottes; wie so unbegreiflich sind seine Rathschlüsse und wie unerforschlich seine Wege! Wer hat des Herrn Sinn ergründet? wer hat ihm einen Rath gegeben[1])?“

Die h. Schrift legt dann der göttlichen Weisheit noch mehrere Prädicate bei, sie rühmt z. B. 1) von ihr, daß sie keine nachsinnende und der Ueberlegung bedürftige, sondern die absolut vollkommene sei, welche in einem ewigen, absolut einfachen Acte die besten Zwecke und die angemessensten Mittel umfasse (Ps. 147, 5. Röm. 12, 3); sie hebt 2) hervor, daß sie die absolut freie und unabhängige sei, daß Gott zwar wesentlich der absolut Weise sei und sich auch in seiner Wirksamkeit nach Außen mit Nothwendigkeit als solcher offenbare, daß er in der Weise ihrer Offenbarung aber der absolut Freie und Unabhängige sei (Röm. 11, 34. Jes. 49, 13—14.); insbesondere aber schärft die h. Schrift 3) wiederholt ein, daß die göttliche Weisheit unendlich, in ihrer Tiefe unerforschlich sei und die Fassungskraft des beschränkten Menschengeistes weit übersteige (Jes. 40, 28. Hiob: 15, 8. 1. Cor. 2, 10.), daß sie eben deshalb in manchen ihrer Offenbarungen und namentlich in der Erlösungsanstalt durch Christus dem Menschen nicht selten als Thorheit erscheine (1. Kor. 1, 21. 3, 19. Röm. 11, 34.). Die Offenbarung fordert uns durch diese Bemerkung mit Recht auf, nur mit Vorsicht und Bescheidenheit über die Zwecke Gottes und über die Mittel, deren er sich bedient, zu urtheilen; wir überschauen ja nicht einmal die Gegenwart des Weltganzen, geschweige denn die Zukunft desselben, und es fehlt uns daher nothwendig die tiefere Einsicht in den Zusammenhang der Ereignisse, um über ihre Zweckmäßigkeit oder Unzweckmäßigkeit ein vollgültiges Urtheil fällen zu können; wir vermögen nicht die unsichtbaren Fäden zu verfolgen, an welchen Gott die Welt und ihre Schicksale leitet, und uns muß daher manches als zweckwidrig erscheinen, was doch im Verhältnisse zum Ganzen von hoher Bedeutung ist. Wir dürfen daher bei dem unendlichen Abstande unseres Denkens von dem göttlichen nie nach dem, was uns weise scheint, bestimmen wollen, was Gott thun sollte, son-

---

[1]) Rom. 11, 33. 16, 27. Ephes. 3, 4—10. 1. Cor. 1, 21. Coloss. 1, 8. 28. 2, 2 f. 3, 18.

dern wir können nur aus dem, was wir nothwendig als eine göttliche Anordnung anerkennen müssen, schließen, daß es auch wahrhaft weise und zweckmäßig sei.

§ 49.

Die göttliche Gerechtigkeit.

1. Gott ist das absolute Selbst, die absolute Persönlichkeit, und er hat das Recht und die Befugniß, sich als solche in seinen Offenbarungen nach Außen zu wollen und auszusprechen, ja er hat nicht bloß das Recht und die Befugniß dazu, sondern als die absolute Heiligkeit kann Gott auch auf jenes Recht absolut nicht verzichten und sich zum bloßen Mittel herabwürdigen, sondern er muß dasselbe für sich selbst wollen und von demselben in seinen Offenbarungen nach Außen Gebrauch machen. Gott als der Heilige muß sich selbst als absoluten Zweck, als absolutes Selbst wollen, und die Kreatur muß er als relatives Selbst wollen, und er muß ihr demnach die Bestimmung anweisen, seine Größe und Herrlichkeit nach Außen nach dem Wohlgefallen seines Willens zu offenbaren, er muß ihre unbedingte Huldigung als die Erfüllung einer Rechtspflicht in Anspruch nehmen und je nach der Art und Weise, wie sie diese Bestimmung erfüllt, muß er sie anschauen und behandeln entweder als ein Object seiner Liebe, oder als ein Object seines Zornes und Hasses; verkennt die Kreatur ihre Relativität, ihr wahres Verhältniß zu Gott, und macht sie praktisch auf Absolutheit, auf einen absoluten Eigenwillen Anspruch, so muß Gott diese Usurpation auf die Kreatur selbst zurückfallen lassen und die gestörte Ordnung wieder herstellen. So wie daher Gott als der Heilige und absolut Vollkommene in sich selbst die absolute Rechtheit, die absolute Harmonie und Uebereinstimmung ist, so ist es ihm auch durchaus eigenthümlich, in seinen Offenbarungen nach Außen Alles in die harmonische Richtung zu bringen, Alles in sein rechtes Verhältniß zu stellen, und eben hierin besteht die göttliche Gerechtigkeit; sie ist jene Eigenschaft des göttlichen Willens, vermöge welcher Gott sich selbst als absolutes Selbst und die Kreatur als relatives Selbst nach der Wahrheit, in ihrem wahren Verhältnisse will und anschaut, und demgemäß die Kreatur behandelt, vermöge welcher er also der Kreatur ver-

pflichtend und gesetzgebend, und je nach ihrem Verhalten belohnend oder bestrafend entgegentritt; sie ist die Heiligkeit Gottes in ihrer äußern Erscheinung, in ihrer Wirksamkeit nach Außen, und man kann sie deshalb auch definiren als diejenige Eigenschaft in Gott, vermöge welcher er den Kreaturen als der absolute Herr und Gesetzgeber gegenübertritt, und über die Befolgung seines Gesetzes der Heiligkeit in der Welt wacht durch Verhängung von Belohnungen und Strafen, welche dem Verhalten der Kreaturen, ihrer sittlichen Würdigkeit oder Unwürdigkeit entsprechend sind. Vermöge dieser, seiner Gerechtigkeit achtet Gott von der einen Seite in seiner Gesetzgebung, so wie bei seinem Belohnen und Strafen das relative Recht, was er in seiner Freiheit den vernünftigen Kreaturen eingeräumt hat, und er belohnt demnach nicht unter das relative Verdienst, und er bestraft nicht über das Mißverdienst; aber von der anderen Seite wahrt er auch sein eigenes Majestätsrecht, und er muß es wahren, weil er die absolute, unantastbare Heiligkeit ist.

2. Daß nun dem göttlichen Wesen die bezeichnete Eigenschaft der Gerechtigkeit wirklich zukomme, das beweiset einem Jeden zunächst 1) schon die Stimme des Gewissens, so wie ihr factisches Hervortreten in der Welt- und Menschengeschichte. Im Gewissen offenbart sich uns Gott als der absolute Herr und Gesetzgeber, der die Erfüllung seines Gesetzes unbedingt von uns erheischt und eine Verletzung desselben nicht ungeahndet läßt, und die Erfahrung, die wir an uns selbst und Andern machen können, zeigt uns auch wirklich einen inneren Zusammenhang zwischen Tugend und Seligkeit und zwischen Unsittlichkeit und Unseligkeit, und sie beweiset so unmittelbar und factisch die Realität der göttlichen Gerechtigkeit; die Erfahrung zeigt zwar keineswegs überall eine Verbindung des äußeren Wohlseins mit sittlicher Würdigkeit, und wir müssen uns daher hüten, bei äußeren Unglücksfällen, die einen Menschen treffen, auf die innere Strafwürdigkeit desselben zu schließen und dieselben von der göttlichen Gerechtigkeit abzuleiten; die äußeren Uebel sind oft nur erziehende Mittel in der Hand der göttlichen Vorsehung, und sie treffen den guten Menschen oft härter als den Bösewicht. Die Erfahrung zeigt also allerdings nicht überall eine Verbindung des äußeren Wohlseins mit sittlicher Würdigkeit, und des äußeren Unwohlseins mit sittlicher Unwürdigkeit; allein sie läßt

doch überall einen unzertrennlichen Zusammenhang des inneren Wohlseins, der inneren Ruhe und Zufriedenheit mit sittlicher Würdigkeit, und des inneren Unwohlseins mit sittlicher Unwürdigkeit erkennen, und sie gibt so einen factischen Beweis der göttlichen Gerechtigkeit. Die Eigenschaft der göttlichen Gerechtigkeit folgt dann aber auch 2) mit Nothwendigkeit aus der göttlichen Heiligkeit, und sie läßt sich von unserer Idee Gottes absolut nicht trennen. Gott als die absolute Persönlichkeit hat durchaus das Recht und die Befugniß, seinen Kreaturen, die schlechthin nur das Werk seiner Hände sind, verpflichtend und gesetzgebend gegenüber zu treten, und zwar hat er nicht bloß dieses Recht, sondern als die absolute Heiligkeit ist er auch gleichsam strenge verpflichtet, seinen Kreaturen dieses sein absolutes Herrscherrecht zu verkündigen, und die Erfüllung desselben von ihnen zu verlangen; als die absolute Heiligkeit muß er auch zugleich durch die Anwendung der entsprechenden Mittel die Erfüllung desselben zu bewirken suchen, und er kann also unmöglich dem Frommen wie dem Bösewicht dasselbe Loos bereiten; er muß vielmehr belohnen und bestrafen, und hierdurch über die Unverletzlichkeit seines Gesetzes wachen; denn wenn Gott diese Thätigkeit nicht zu dem genannten Zwecke entwickelte, so würde dieses offenbar eine sittliche Gleichgültigkeit in Gott voraussetzen, welche mit seiner Heiligkeit nicht bestände und jedes sittliche Streben in der Welt vernichtete. Gott als der absolut Heilige muß also nothwendig gesetzgebend, belohnend und strafend nach Außen sich offenbaren; als der Heilige wird Gott aber nothwendig die Würdigkeit und Unwürdigkeit in seinen Belohnungen und Strafen berücksichtigen, und er wird demnach nicht unter das Verdienst, wenn man von einem solchen sprechen darf, belohnen, und nicht über das Mißverdienst bestrafen, d. h. er wird gerecht sein und die Gesetze der Gerechtigkeit beobachten; und er kann sie beobachten, weil er als der Allwissende die Würdigkeit und Unwürdigkeit der Geschöpfe vollkommen durchschaut, und weil er weiß, welches Maß von Belohnung und Strafe ihrem Verdienste entspricht. Wenn Gott nicht so bei seinen Belohnungen und Strafen das Maß der Würdigkeit und Unwürdigkeit berücksichtigte, so würde dieses offenbar gleichfalls eine sittliche Gleichgültigkeit in Gott voraussetzen, die in ihm als dem Heiligen nicht sein kann. Die Gerechtigkeit ist also eine wesentliche Eigenschaft Gottes, und mit seiner Heiligkeit unmittelbar gesetzt. Gott muß gerecht sein nach dem innersten und sichersten Zeug-

nisse unseres Gewissens, wenn er noch Gott genannt zu werden verdienen soll. Die Gerechtigkeit, die auf Erden so oft vermißt wird, muß wenigstens im Himmel wohnen, und hier wohnt und wirkt sie als die absolute Vollkommenheit des göttlichen Wesens, wonach es die moralische Welt dem Gesetze der Heiligkeit gemäß richtet und behandelt.

3. Nach den gegebenen Andeutungen ist das wesentliche Moment in dem Begriffe der göttlichen Gerechtigkeit dieses, daß Gott als der absolute Herr und Gesetzgeber sich offenbart, daß er belohnt und bestraft, und bei seinen Belohnungen und Bestrafungen die Würdigkeit und Unwürdigkeit der Menschen berücksichtigt, und dadurch gleichsam sich leiten läßt; der angegebene Begriff läßt es aber durchaus unbestimmt, wie und in welchem Maße Gott belohne und bestrafe, ob Gott nicht z. B. über das Verdienst hinaus belohnen und unter das Verdienst bestrafen könne; der bezeichnete Begriff von Gerechtigkeit verlangt nur, daß Gott im Interesse des Gesetzes der Heiligkeit überhaupt belohnend und strafend sich äußere, und in seinem Belohnen und Strafen das Verdienst berücksichtige, daß er folglich nicht unter das relative Verdienst belohne, und nicht über das Maß der Schuld bestrafe. Wenn Gott daher etwa nach seiner Güte und Liebe den frommen Menschen mehr belohnt, als er verdient hat, und den schlechten Menschen nicht so hart bestraft, als er ihn nach dem Grade seiner Bosheit wohl bestrafen könnte, so steht dieses mit seiner Gerechtigkeit als solcher wohl nicht in Widerspruch. Was daher die Frage betrifft, ob Gott den Menschen wohl über das Verdienst belohne und unter das Verdienst bestrafe, so kann man darauf wohl nur antworten, daß Gott dieses wohl thun könne und thun werde, wenn seine Liebe, Heiligkeit und Weisheit es erfordern sollte. Wir kennen übrigens die göttliche Weltordnung, worin mit der Tugend unmittelbar Seligkeit und mit dem Laster Unseligkeit gesetzt ist, zu wenig, um über das Maß der göttlichen Belohnungen und Strafen und über ihr Verhältniß zum menschlichen Verdienste etwas Entscheidendes behaupten zu können.

Die göttlichen Belohnungen überschreiten jedenfalls alle das Verdienst des Menschen, da der Mensch ohne Gott nichts Gutes zu vollbringen im Stande ist, und bei ihm also von einer strengen Verdienst-

lichkeit nicht Rede sein kann, und es ist daher an sich auch ein zulässiger Gedanke, daß sich die göttliche Güte und Liebe auch dem Sünder gegenüber in der bezeichneten Weise bethätigen könne und werde. Es liegt übrigens bei dieser Frage die Ansicht von sogenannten positiven, übernatürlichen Strafen und Belohnungen zu Grunde, im Gegensatze von natürlichen Belohnungen und Strafen, welche die unmittelbaren Folgen des menschlichen Verhältnisses sind, und sich aus seinem geistigen Zustande von selbst entwickeln; denn nur unter dieser Voraussetzung kann jene Frage gestellt werden. Viele Theologen bekämpfen diese Unterscheidung als eine durchaus unhaltbare, und sie bemerken: schon der alltägliche Sprachgebrauch sei derselben entgegen, insofern man ja z. B. ein Gut, was dem Menschen zu Theile werde, bloß ein Glück nenne, wenn es zu seinem sittlichen Verhalten in keinem inneren Verhältnisse stehe, und insofern man ein Uebel, was dem Menschen schlechthin treffe, und mit seiner sittlichen Würdigkeit in keinem inneren Causalnexus stehe, bloß als ein Unglück bezeichne. Allein wenn auch nach einer richtigen Ansicht von der sittlichen Weltordnung alle Belohnungen und Strafen mit dem sittlichen Verhalten des Menschen in dem innigsten Zusammenhange stehen und irgendwie als die wesentlichen Folgen desselben sich darstellen müssen, so kann und darf man doch an jener Unterscheidung festhalten, insofern ja immerhin in der sittlichen Weltordnung Natürliches und Uebernatürliches sich fortwährend durchdringen und die Vollendung derselben schlechthin nur durch die übernatürliche Thätigkeit Gottes zu Stande kommen wird. Die h. Schrift verheißt mit aller Entschiedenheit allen denen, welche Gott lieben, eine selige Vereinigung mit Gott in seiner unmittelbaren Anschauung als Lohn ihrer Liebe und Treue, und sie kennt daher eine Belohnung, welche zwar allerdings die kreatürliche Empfänglichkeit zu ihrer Voraussetzung hat, die aber doch nicht das natürliche Ergebniß der geistigen Zuständlichkeit ist, sondern schlechthin nur durch übernatürlichen, göttlichen Einfluß vermittelt wird; eben so kennt insbesondere das A. T. zeitliche Bußstrafen, welche zwar der geistig sittlichen Zuständlichkeit angemessen sind, die aber doch nicht ihre bloße und natürliche Furcht und Wirkung sind, sondern positiv von Gott verhängt werden. Man kann und darf daher an der bezeichneten Unterscheidung als einer realen festhalten, und man muß insofern auch an sich die reale Möglichkeit einräumen, daß Gott, wie über das Ver-

dienst belohnen, so auch unter das Maß der Schuld bestrafen könne. Die Strafen der Verdammten werden allerdings mit ihrer geistigen Zuständlichkeit im unzertrennlichsten Zusammenhange stehen; allein daß Gott nicht zur Milderung ihrer Qual, wie auch immer auf ihre zuständliche Beschaffenheit einwirken könne, das kann mit keinem triftigen Grunde bestritten werden.

Zur schärferen Auffassung des Begriffes der göttlichen Gerechtigkeit läßt sich noch die Frage aufwerfen, ob Gott als der Gerechte allen Menschen in gleicher Weise ohne Unterschied dasselbe Maß von Belohnungen und Strafen zutheilen müsse, oder ob jenes Maß bei gleichem Verdienste oder Mißverdienste wohl bei verschiedenen Kreaturen ein verschiedenes sein könne. Die Antwort auf diese Frage ist wohl zunächst keine andere, als: das Maß könne unbeschadet der göttlichen Gerechtigkeit wohl ein verschiedenes sein; die göttliche Gerechtigkeit verlange nur, daß Gott nicht über das Verdienst bestrafe, und nicht unter das relative Verdienst belohne; es stehe aber mit der Idee der Gerechtigkeit wohl nicht im Widerspruche, den Einen mehr zu belohnen und weniger zu bestrafen, als den Andern. Eine andere Frage ist jedoch die, ob ein solches Verfahren mit der göttlichen Liebe und Weisheit im Einklange sei, und jemals dadurch gefordert werden könne; auf diese Frage möchte aber wohl keine entscheidende Antwort gegeben werden können.

4. Die göttliche Gerechtigkeit zeigt und offenbart sich nach der gegebenen Darstellung zunächst in seiner absoluten Gesetzgebung, oder darin, daß Gott in seiner absoluten Herrscherwürde und vermöge seines absoluten Rechtes den vernünftigen Kreaturen absolut bindende Gesetze vorschreibt, und zwar Gesetze, welche ihnen gebühren und ihren Kräften angemessen sind, und in dieser Beziehung faßt man die göttliche Gerechtigkeit auf als die gesetzgebende (iustitia legislatoria, antecedens, dispositiva). Diese Form der Gerechtigkeit ist in Gott nothwendig zu setzen; aber sie ist von der göttlichen Heiligkeit kaum zu trennen und kann eben so füglich als eine besondere Function derselben betrachtet werden. Weiterhin zeigt und offenbart sich die göttliche Gerechtigkeit in seinem Gerichte, oder darin, daß Gott Vergeltung übt, den Gehorsamen belohnt und den Ungehorsamen bestraft nach dem Maße ihres Verdienstes, und in dieser Beziehung erscheint

die göttliche Gerechtigkeit als die richterliche, oder als die vergeltende (iustitia iudiciaria, distributiva seu consequens). Diese richterliche Gerechtigkeit theilt sich dann wiederum, je nach dem sie belohnt oder straft, in die belohnende und strafende Gerechtigkeit (iustitia remuneratoria und iustitia vindicativa Strafgerechtigkeit). Diese iustitia remuneratoria wird von manchen Theologen unter dem Begriffe einer eigentlichen sogenannten iustitia commutativa aufgefaßt und charakterisirt, d. h. unter dem Begriffe jener Gerechtigkeit, vermöge welcher man einem Andern gibt, was man ihm für ein empfangenes Gut zu geben strenge schuldig ist. Diese Auffassung ist nun offenbar in Beziehung auf das Verhältniß Gottes zum Menschen absolut falsch und verwerflich. Eine iustitia commutativa in dem bezeichneten eigentlichen, strengen Sinne besteht nur und kann nur zwischen völlig Ebenbürtigen bestehen, die ein selbstständiges Eigenthum besitzen, die von demselben, der Eine dem Andern, gegeben und deshalb ein Recht haben, einen Ersatz für das Gegebene zu verlangen; dem göttlichen Wesen kann sie also in seinem Verhältnisse zur Kreatur nicht im eigentlichen Sinn zugeschrieben werden, eben weil er von ihr nichts zuerst empfangen hat und empfangen kann, daher auch nichts zu geben strenge schuldig ist. Der endliche Mensch vermag sich ja kein eigentliches, selbstständiges Verdienst vor Gott zu erwerben, vermöge dessen er einen Rechtsanspruch auf die göttliche Belohnung hätte; alles Gute, was er thut, stammt vielmehr aus der göttlichen Gnade, und von einer iustitia commutativa, die ein wirkliches, strenges Verdienst zu belohnen hätte, kann also in Beziehung auf Gott in seinem Verhältnisse zur Kreatur nicht die Rede sein. Die h. Schrift schärft dieses ebenfalls überall ein: „wer hat ihm zuerst gegeben, daß es ihm wieder vergolten werde", sagt der Apostel im Briefe an die Römer 11, 35. und eben so sagt der Psalmist (15): Gott bedarf unserer Güte nicht.

Wenn man daher noch von einer iustitia commutativa in Beziehung auf das Verhältniß Gottes zur Kreatur reden will, so kann und darf dieses nur im moralischen, uneigentlichen Sinne geschehen, insofern nämlich die Kreatur sich durch die göttliche Gnade immerhin ein relatives, der Belohnung würdiges Verdienst, was Gott in seiner Gnädigkeit so ansieht, erwerben kann, und in diesem Sinne sagen denn auch die Väter, der Himmel sei käuflich durch gute Werke u. s. w., sie heben dabei aber doch stets hervor, daß Gott in Grunde nur sein

eigenes Werk in uns kröne und belohne, wenn er unsere guten Werke durch ewige Beseligung belohne[1]).

Was nun noch insbesondere die iustitia vindicativa betrifft, so ist dieselbe durchaus in Gott anzunehmen. Der Sünder hat das göttliche Recht, vermöge dessen Gott vom Menschen Gehorsam fordern kann und muß, wirklich verletzt, und er verdient Strafe; Gott kann und darf ihn um seines verletzten Rechtes willen strafen und er muß ihn im Allgemeinen strafen, weil er in seiner Heiligkeit die Verletzung seiner göttlichen, absoluten Rechte, die Anmaßung der Kreatur, nicht dulden kann und darf. Die Art und Weise, wie Gott sein Strafrecht ausübt und ausüben will, steht ihm zwar absolut frei, er kann frei verfügen über die Art der Strafe, über die Dauer, über die Person, welche die Strafe zur Sühne übernimmt; aber von der Strafe selbst kann doch Gott nicht gänzlich abstrahiren, eben weil er als der Heilige die Sünde nothwendig haßt und daher sie auch nothwendig bestraft. Gott kann sich selbst ja nicht verläugnen; Gott als der Heilige muß nothwendig sich selbst als das Höchste und Letzte, seine Ehre und Verherrlichung, die Anerkennung seines absoluten Herscherwillens von Seite der Kreatur wollen und verlangen. Wo daher dieses göttliche Herrscherrecht verletzt ist, da muß es wiederhergestellt werden, die Herrlichkeit, die der Sünder sich anmaßt, muß überwältigt, gebrochen, und die göttliche Herrschaft und Heiligkeit an ihm bethätigt und bezeugt werden. Diese Bethätigung und Offenbarung der göttlichen Herscherwürde kann nun nicht anders geschehen, als durch Strafe, nämlich nur dadurch, daß der Sünder gerade zu dem Entgegengesetzten von dem gemacht wird, was er sein will, nämlich zum bloß Beherrschten, zum Passiven, zu demjenigen, was nicht handelt, also durch Leiden, Schmerz, Tod u. s. w. Die göttliche Heiligkeit straft also nothwendig, der Druck, welchen die Heiligkeit erlitten hat, ruft die Strafe als Gegendruck nothwendig hervor. Nicht bloßes Abschreckungsmittel, noch auch bloßes Besserungsmittel ist daher die Strafe; sie ist vielmehr zunächst Sühne und Heiligung des Rechtes und der Gerechtigkeit, deren verzehrender Eifer sich gegen die Sünde als Strafe verkündigend und als Strafe vollziehend nothwendig äußern muß. Ohne wirkliche Vollziehung der Strafe oder ohne sonstige Genugthuung kann

---

[1]) Cf. Thom. P. I. q. 21.

keine Sühne der verletzten Heiligkeit und ihres Gesetzes gedacht werden; die bloße Besserung des Sünders kann seine That nicht ungeschehen machen, und den Mißton und Mißklang, den er im Reiche der Geister hervorgerufen hat, nicht entfernen, sondern es bedarf wesentlich der Strafe, es bedarf eines Druckes von Seiten Gottes, der den Herrscherwillen des Menschen so tief niederbeugt, als er sich wider Recht erhoben hat. Das natürliche Gefühl des Menschen, wie es sich der Geschichte zufolge stets aussprach und noch fortwährend ausspricht, bezeugt durchaus die Wahrheit und Realität dieser Vorstellungen. Es ist nach aller Erfahrung und Geschichte ein tiefes und wahrhaftes Bedürfniß der menschlichen Natur, etwas leiden und thun zu wollen für das, was man verbrochen hat; dem Menschen, der seine Schuld wahrhaft erkennt, genügt nicht bloße Begnadigung, eben weil sie sein Gerechtigkeitsgefühl nicht befriedigt, und deshalb das Bewußtsein der wirklichen Schuldlosigkeit nicht hervorrufen kann; er verlangt Strafe, weil nur sie nach seinem Gerechtigkeitsgefühle ihn wahrhaft justificirt. Von diesem Gerechtigkeitsgefühle und von diesem eingebornen Bewußtsein der göttlichen Strafgerechtigkeit ist das gesammte Alterthum, von seiner religiösen Seite aus betrachtet, der lebendigste Beweis, und man darf in dieser Hinsicht nur erinnern an den ungeheuern Ernst seiner Schuldopfer, seiner Büßungen und Selbstpeinigungen, an den allgemein herrschenden Glauben: ohne Blut sei keine Vergebung der Schuld. Selbst in der christlichen Zeit kündigen sich diese tieferen Gefühle und Bedürfnisse noch überall an; die Härte und Strenge so vieler Ordensregeln, die Selbstpeinigungen, welche sich die Heiligen auflegten, die gar nicht seltene Erscheinung, daß große, aber gründlich gebesserte Verbrecher die angebotene Begnadigung nicht selten ausschlugen, und um nur Ruhe zu finden, die Strafe verlangten, alles dieses sind dafür laut sprechende Zeugnisse.

Das Bewußtsein der göttlichen Strafgerechtigkeit ist also dem menschlichen Gemüthe tief eingepflanzt, und es ist daher kaum zu begreifen, wie viele Theologen noch immer die göttliche Strafgerechtigkeit negiren und an der Behauptung festhalten können, alle göttlichen Strafen seien nur korrectiv, nicht vindikativ, sie hätten nur die Besserung des Sünders zum Zwecke und stammten aus der göttlichen Allgüte, oder wenn Gott auch zu strafen das Recht habe, weil die Sünde Strafe verdiene, so strafe er doch nicht nothwendig, sondern er könne

schlechthin verzeihen, und wenn er etwa ewige Strafen androhe und sie vollziehe, so vollziehe er sie doch nicht, weil sie ihren Zweck in sich selbst hätten, sondern eben nur als nothwendige Abschreckungsmittel für die übrigen Menschen, und weil Gott den Guten gegenüber, die sich durch die göttlichen Drohungen zum Guten hätten bestimmen lassen, ungerecht handeln würde, wenn er die angedrohten Strafen nicht vollzöge.

Unverkennbar haben diese Theologen es gänzlich unbeachtet gelassen, daß in Gott die Allgüte neben der absoluten Heiligkeit bestehe und wirke, und daß jene von dieser beherrscht werde. Jede göttliche Strafe darf und soll zwar allerdings von dem Sträfling zugleich als väterliche Zucht angesehen werden, und die göttlichen Strafen haben auch wirklich während dieses irdischen Lebens zugleich in der göttlichen Absicht den Zweck und die Bedeutung von Heilungs- und Züchtigungsmitteln. Aber dabei besteht doch vollkommen, daß Gott nothwendig strafe, und daß der höchste und eigentliche Zweck der Strafe die Sühne der verletzten Heiligkeit und ihres Gesetzes sei. Wenn das Gesetz der Heiligkeit wirklich den Charakter der Unantastbarkeit an sich trägt, und wenn mit seiner Verletzung eine wahre und eigentliche Schuld verknüpft ist, so kann gar kein Zweifel darüber sein, daß Gott den Schlag, den der Sünder gegen ihn versucht hat, auf ihn selbst sofort zurückfallen lassen müsse, daß er ihm sein Attentat als ein verfehltes in seiner eigenen Zuständlichkeit auf eine eindringliche Weise zum Bewußtsein bringen müsse. Hätte Gott diesen unauflöslichen Zusammenhang des Uebels mit der Sünde nicht geordnet, und könnte er den Sünder jemals anschauen und behandeln als einen Schuldlosen, dann wäre er nicht mehr der Heilige und sein Gesetz nicht mehr ein unantastbares; Gott muß strafen bloß deshalb, weil gesündigt ist, ohne Rücksicht darauf, ob es zur Besserung des Sünders dient, oder nicht dazu dient [1]). Die Bibel kennt ewige Strafen, sogenannte Höllenstrafen, und eben damit kennt sie auch solche Strafen, die nicht mehr die Besserung des Sünders zum Zwecke haben können, sondern rein vindicativ sind. Die göttlichen Strafen mögen daher oft und bis

---

[1]) August. de lib. arb. III, 15. Si non reddit faciendo, quod debet, reddet patiendo, quod debet.

zu einem gewissen Grade correctiv sein; aber sie sind zugleich auch Strafe, und wenn der Mensch sich nicht bessert und bessern will, so hört darum die Strafe nicht auf, und in diesem Falle ist sie rein vindicativ. Es gibt also eine eigentliche Strafgerechtigkeit in Gott; die ganze christliche Lehre von der Erlösung, von dem Genugthuungswerke Christi, von der Ewigkeit der Höllenstrafen, von den sogenannten Bußstrafen hat in ihrer Annahme ihre Grundlage; sie steht und fällt damit. Ewige Höllenstrafen kann es nur geben, wenn Gott um seines verletzten Rechts willen Vergeltung üben kann und darf, wenn er nicht bloß corrective, sondern zugleich vindicative Strafe verhängen kann und darf. Gott würde ja durchaus ungerecht gegen die Verworfenen verfahren, wenn er über sie, wie Einige meinen, seine ewigen Strafen bloß nur um der Guten willen, nicht aber an und für sich um seines Rechtes willen, weil sie dieselben verdient haben, verhängen könnte und dürfte und wirklich verhängte. Gott kann und darf zwar allerdings zugleich auch deshalb an dem Bösewicht seine Gerechtigkeit offenbaren und ihn zur Strafe der Hölle verurtheilen, um dadurch den Guten vom Bösen abzuschrecken; ja insofern Gott als die absolute Güte und Liebe am Strafen kein Gefallen hat, insofern dürfen wir annehmen, daß Gott alle diese Verworfenen, von denen er vorhersah, daß er an ihnen seine Gerechtigkeit werde offenbaren müssen, nicht würde ins Dasein gerufen haben, wenn sie nicht nach seiner Weisheit dem bezeichneten Zwecke und andern höheren Zwecken dienen könnten und sollten; allein dieser Zweck ist doch nicht der tiefere, eigentliche Grund, weshalb Gott jene Strafen über die Verworfenen, die er in seiner Freiheit zu schaffen beschlossen, verhängen kann und darf, und wirklich verhängt, sondern dieser Grund ist einzig ihre Strafwürdigkeit, das absolute göttliche Recht, die Verletzung seines Gesetzes an ihnen rächen zu können und zu dürfen; die Strafen sind in Beziehung auf sie selbst rein vindicativ, es gibt also eine iustitia vindicativa.

Aus diesen Bemerkungen erhellt zugleich, daß der von der leibnitzwolfischen Schule aufgestellte Begriff von Gerechtigkeit ein durchaus unhaltbarer ist. Diese Schule erklärte die göttliche Gerechtigkeit als die durch Weisheit temperirte Güte Gottes, insofern sie sich in der Bestrafung der Bösen äußert, als eine benignitas ad leges sapientiae temperata. In dieser Erklärung fehlt einmal das wesentliche Moment der göttlichen Gerechtigkeit, daß Gott nämlich in seinem Belohnen und

Strafen seiner Heiligkeit gemäß das Verdienst und Mißverdienst berücksichtigt, und außerdem vernichtet diese Erklärung gänzlich den Begriff der göttlichen Strafgerechtigkeit; alle Strafen erscheinen nur als correctiv, sie läßt die göttliche Gerechtigkeit bloß in der Liebe wurzeln und verkennt es gänzlich, daß neben der Güte in Gott die Heiligkeit besteht und daß jene von dieser beherrscht wird, und daß also nur der gehorsame Mensch ein würdiger Gegenstand der göttlichen Liebe ist und sein kann. Aus dieser letzteren Bemerkung, daß die göttliche Liebe unter der Herrschaft der göttlichen Heiligkeit steht und daß nur der sittliche Mensch ein Gegenstand der göttlichen Liebe ist, erhellt dann zum Theile auch schon, daß die göttliche Strafgerechtigkeit keineswegs, wie man wohl behauptet hat, mit der göttlichen Liebe in Widerspruch stehen könne. Die göttliche Liebe ist keine pathologische, sondern eine Liebe der Weisheit und Heiligkeit, und ihr Gegenstand ist vorzugsweise nur der würdige Mensch; die Strafgerechtigkeit als solche steht also mit der Liebe nicht in Widerspruch, sondern wird dadurch gefordert; gegen den Bösen muß sie sich äußern als strafende Gerechtigkeit.

5. Die Offenbarung enthält überall das Bekenntniß der göttlichen Gerechtigkeit, und zwar gibt sie von derselben theils eine historische, theils eine thetisch dogmatische Darstellung. Zunächst begreift die Offenbarung die ganze Weltgeschichte als ein göttliches Weltgericht, und insbesondere sind die alttestamentlichen Schriftsteller bemüht, es ihrer Nation zum lebendigen Bewußtsein zu bringen, wie ihre äußere und innere Zuständlichkeit stets mit ihrem Verhalten gegen das göttliche Gesetz in dem innersten Zusammenhange stehe, wie Gott sie in natürlicher wie übernatürlicher Weise belohne und segne, oder sie züchtige und strafe, jenachdem sie sein Gesetz beobachten oder übertreten (Hiob. 5, 11—22. 34, 11. Sprchw. 10, 3 f. 12, 2 f.). In der neutestamentlichen Offenbarung findet sich dieselbe Darstellungsweise, und der Unterschied besteht bloß darin, daß, während das A. T. vorzugsweise irdisches Glück und Unglück als Folgen des sittlichen Verhaltens in Aussicht stellt, im N. T. in Gemäßheit seines höheren Standpunktes mehr auf die aus der geistig sittlichen Zuständlichkeit unmittelbar sich erzeugenden Folgen und Strafen, auf den Frieden des h. Geistes, auf die innere Zerrissenheit der Bösen u. s. w. hingewiesen (Röm. 5, 1. Phil. 4, 6.), und daß zugleich die volle Offenbarung

der göttlichen Gerechtigkeit in das jenseitige Leben verlegt wird. Das N. T. lehrt ausdrücklich, daß zeitliches Glück nicht immer eine Strafe der Sünde sei, und daß in dieser Hinsicht das Loos des Tugendhaften nicht selten ein minder glückliches sei, als das des Lasterhaften (Luc. 13, 2. Joh. 9, 2. Heb. 12, 6.); aber beim Abschlusse der Zeiten, beim allgemeinen Weltgerichte wird die Gerechtigkeit in ihrer ganzen Herrlichkeit sich offenbaren, und einem Jeden ein Loos bereiten, wie es seiner geistig sittlichen Zuständlichkeit entsprechend ist (Matth. 10, 42. 12, 36. 25, 41—46. 2. Thess. 1, 6—11. 2. Cor. 5, 10.).

Mit dieser historischen Darstellung verbindet die h. Schrift dann weiterhin eine dogmatische Darstellung, sie verkündet und lehrt in den mannigfaltigsten Wendungen, daß Gott gerecht sei und Gerechtigkeit übe, sie nennt ihn schlechthin den Gerechten [1]) (צדיק, δικαιος) und eben so bezeichnet sie ihn als den Gerechten, indem sie von ihm sagt, daß er einem Jeden nach seinen Werken, d. i. nach dem Maße seines Verdienstes oder Mißverdienstes vergelte, daß er keine That unbelohnt oder unbestraft lasse, daß seine Gerechtigkeit sich parteilos über Alle erstrecke. „Gott wird Jedem lohnen, heißt es im Briefe an die Römer 11, 6—10., nach seinen Werken; welche standhaft die ewig beseligende Tugend geliebt haben, mit unvergänglichem Segen, die aber Gottvergessen, der Religion ungehorsam und dem Bösen ergeben waren, mit schweren Strafen;" und im Kap. 2, 12. sagt der Apostel: „Welche ohne Gesetz gesündigt haben, werden auch ohne Gesetz verurtheilt werden, und welche im Gesetze gesündigt haben, die werden durch das Gesetz verurtheilt werden," d. h. Sünder ohne positive Offenbarungserkenntnisse werden auch als solche bestraft nach dem Grade ihrer geringeren Schuld; denen aber das Gesetz verkündigt ist, die werden auch nach dem Maße ihrer vollkommneren Erkenntniß bestraft; Gott straft also mit Rücksicht auf den Grad des Mißverdienstes, und er ist mithin gerecht [2]).

---

[1]) Ps. IX, 8. Paravit in iudicio thronum suum et ipse iudicabit orbem terrae in aequitate, iudicabit populos in iustitia. XLVII, 11. Iustus dominus in omnibus viis suis et sanctus in omnibus operibus suis. Ierem. XI, 20. Domine Sabaoth, qui iudicas iuste, et probas renes et corda. Apoc. Iustus es domine; qui es et qui eras, sanctus, qui haec iudicasti. Cf. Deut. 32, 4. Ioann. 8, 3. 34, 10—29. Sap. 12, 15. Ioann. 17, 25.

[2]) Matth. 10, 42. Et quicunque potum dederit uni ex minimis istis, calicem aquae frigidae tantum in nomine discipuli, amen dico vobis: non perdit

Die göttliche Strafgerechtigkeit insbesondere liegt mit aller Klarheit in jenen Stellen ausgesprochen, worin vom Zorne Gottes die Rede ist, wo Gott als ein Rächer, als ein brennendes Feuer, als ein wüthender Löwe dargestellt wird, worin es heißt, es sei fürchterlich, in die Hände des lebendigen Gottes zu fallen; die göttlichen Strafen sind also nicht bloß correctiv, sondern wahrhaft vindicativ [1]).

§ 50.

Die Allgüte und Liebe Gottes.

1. Gott ist nach der Vernunft und Schriftlehre die absolute Güte und Liebe, und diese Liebe ist sein innerstes Wesen, d. h. Gott ist seinem innersten Wesen nach communicativ, er ist auf eine unwandelbare Weise geneigt, Leben und Seligkeit außer sich zu verbreiten, und er theilt demnach nach dem Wohlgefallen seines Willens in absoluter Freiheit allen lebenden Wesen so viel Wohlsein mit, als sie nach ihrer Natur und Bestimmung, und nach dem Maße ihrer sittlichen Würdigkeit zu genießen fähig sind. Die göttliche Allgüte erscheint nach dieser Erklärung als unter dem Gesetze der Heiligkeit stehend, und auch nur so darf sie in Gott gedacht werden. Eine durch das Gesetz der Heiligkeit und Weisheit nicht beherrschte, schrankenlose Güte würde offenbar eine rein pathologische, und demnach keine Vollkommenheit, sondern Schwäche und Unvollkommenheit sein. Die göttliche Güte ruht und wurzelt zwar in der inneren Absolutheit des göttlichen Wesens; aber sie ist in ihrer Offenbarung nach Außen durchaus eine freie, und steht in dieser Hinsicht wesentlich unter der Herrschaft der Heiligkeit und Weisheit; sie nimmt in ihren Erweisungen und Offenbarungen Rücksicht auf die sittliche Würdigkeit der Geschöpfe. Dieses Moment ist

---

mercedem suam. II. Tim. 4, 8. Reposita mihi est corona iustitiae; quam reddet mihi dominus in die illa, iustus iudex. Heb. 6, 10. Matth. 12, 36. Omne verbum otiosum, quod locuti fuerint homines, reddent rationem de eo in die iudicii cf. Deut. 10, 17—18. Sap. 6, 8. Sir. 35, 16. Ioann. 34.

[1]) Exod. 20, 5. 32, 10. Ps. II. 5, 13. Exech. 7, 12. Deut. 4, 24. 32, 35. Ps. 94, 1. Rom. 12, 10, Heb. 10, 30. Deut. 4, 24. Heb. 12, 20. Ies. 38, 13. Heb. 10, 31.

deshalb sogleich mit in den Begriff der göttlichen Güte aufzunehmen, wie dieses in der gegebenen Definition geschehen ist. Vorzüglich ist die absolute Freiheit der göttlichen Güte und Liebe in ihren Offenbarungen nach Außen festzuhalten; denn müßte etwa Gott um sich als liebendes Wesen zu vollenden, aus einer inneren Nothwendigkeit nach Außen sich mittheilen, so würden alle Offenbarungen Gottes nach Außen, die Weltschöpfung, Welterlösung u. s. w. zu ewigen, nothwendigen Wirkungen Gottes; die Welt würde zu einer bloßen Erscheinung Gottes, und die Liebe selbst wäre in ihrer Wurzel vernichtet; seine Liebe wäre nicht mehr eine reine uneigennützige Liebe, kein amor benevolentiae, sondern eine Liebe des Eigennutzes, amor concupiscentiae. Zum Wesen der Güte gehört einerseits die innere Geneigtheit, zu geben, communicativ zu sein; aber eben so sehr gehört dazu die absolute Freiheit in ihrer Aeußerung und Mittheilung, so wie in der Art und Weise derselben. Gott offenbart seine innere Güte nach Außen, wann, wie und in welcher Weise er will, diesem Geschöpfe einen höheren Grad von Vollkommenheit und Seligkeit, jenem einen geringeren Grad zutheilend, ganz so, wie es ihm gefällt. Gott ist und bleibt in sich selbst der Gütige, auch wenn er sich in dieser Eigenschaft nicht nach Außen offenbart, und wenn er dieselbe offenbart, so offenbart er dieselbe in höchster Instanz um seiner selbst willen, weil es ihm gefällt, zu seiner Ehre und Verherrlichung.

2. Daß nun das göttliche Wesen durch diese Eigenschaft der absoluten Güte und Liebe gedacht werden dürfe und müsse, das beweiset zunächst ihre factische Offenbarung in der Weltschöpfung und Weltregierung. Wenn Gott als das absolute und absolut heilige Wesen zunächst auch in höchster Instanz Alles um seiner selbst willen zu seiner Ehre und Verherrlichung erschaffen hat, so hat er sich doch auch zugleich zu seiner Ehre und Verherrlichung als die reine, uneigennützige Liebe geoffenbart, und er gibt sich factisch als solche in seiner gesammten nach Außen gerichteten Thätigkeit, in der Weltschöpfung und Weltregierung zu erkennen. Als glückseligkeitsfähig hat Gott alle lebenden Wesen ins Dasein gerufen; insbesondere hat er dem Menschen die Fähigkeit anerschaffen, die reinste und vollkommenste Glückseligkeit genießen zu können, und zugleich hat er ihm die erhabene Bestimmung gegeben, durch Liebe mit ihm allmälig aufs Vollkommenste Eins zu

werden, und damit der vollendetsten Seligkeit theilhaftig zu werden. Gott hat dann weiterhin seinen Kreaturen nicht bloß die Fähigkeit, die Bestimmung zur Seligkeit gegeben, sondern er hat sie auch mit allen den Mitteln ausgerüstet, durch deren Anwendung und Gebrauch sie sich wirklich in dem Genusse einer ihrer Natur angemessenen Glückseligkeit befinden. Die ganze Einrichtung der Natur bezweckt einzig, so viel als möglich, Leben, Genuß, Seligkeit und Wohlsein zu verbreiten, und insbesondere entspringen dem Menschen, wenn er nach Sittlichkeit strebt, aus seinem geistigen Zustande die reinsten und vollkommensten Freuden. Diese Erschaffung glückseligkeitsfähiger Geschöpfe und ihre wirkliche Beseligung, worauf unverkennbar die ganze göttliche Welteinrichtung und Weltregierung hinzielt, setzt wesentlich und factisch in Gott das reine Streben, Leben und Wohlsein außer sich zu verbreiten, also Güte und Liebe voraus, und zwar reine, uneigennützige Liebe; denn der absolute Gott ist in sich selbst der Selige, und er kann durch die Seligkeit seiner Kreaturen selbst an Seligkeit nicht gewinnen.

3. So wie nun Gott sich factisch in der Weltschöpfung und Weltregierung als die absolute Güte und Liebe offenbart, so rühmt und preiset denn auch überall die h. Schrift die göttliche Güte und Liebe; sie nennt Gott schlechthin den Gütigen oder die Güte (Ps. 7, 105. 106. 1. Weish. 12, 1.). Diese Güte Gottes ist dann nach der Lehre der h. Schrift die absolut vollkommene und reuelose, und sie erstreckt sich über alle empfindende der Glückseligkeit fähige Wesen (Ps. 104, 11—14. 145, 9 f. Weish. 11, 25. Matth. 6, 26. Röm. 11, 29.); zugleich ist sie eine heilige Güte, d. h. mit der göttlichen Heiligkeit und Gerechtigkeit innigst verbunden und unter ihren Gesetzen stehend (Röm. 2, 4—5.). Insbesondere rühmt die h. Schrift die Güte Gottes gegen die Menschen, insofern sie sittliche und der sittlichen Glückseligkeit fähige Wesen sind, und sie nennt ihn in dieser Beziehung Vater (Deutr. 32, 6. Ps. 8, 105. Sir. 18, 7. Jes. 3, 16. 63, 16. 5, 45. 6, 9. 15. Röm. 8, 15. Eph. 4, 6.). Als ein Hauptbeweis der göttlichen Güte wird dann im N. T. angeführt die Sendung Christi in die Welt, so wie Alles, war er im Auftrage des Vaters gethan hat, für das Beste der Menschen (Joh. 3, 16. Röm. 5, 8. 1. Cor. 3, 16. 1. Joh. 4, 10.).

Es verdient hier noch bemerkt zu werden, daß die Eigenschaft der Güte in der h. Schrift verschiedene und eigenthümliche Namen erlangt, nach den besonderen Verhältnissen und Umständen, worin Gott sie seinen Kreaturen erweiset. Die Güte Gottes heißt z. B. im engern Sinne Liebe (ἀγαπη), insofern sie sich auf sittlich freie Wesen bezieht, welche die göttliche Liebe erwidern können und wirklich erwidern; mit ihnen verkehrt er, wie der Freund mit dem Freunde, in einer vollkommenen Lebensgemeinschaft (amor amicitiae) (Deutr. 33, 3. 1. Joh. 4, 6—16.); sie heißt φιλανθρωπια, insofern sie sich insbesondere auf den Menschen bezieht (Tit. 3, 4.); sie bekommt den Namen Gnade χαρις, insofern sie sich gegen Unwürdige erweiset, die an sich keine Rechtsansprüche auf göttliche Gnadenbezeugungen haben (Ps. 51, 3. Matth. 5, 45. Röm. 3, 24. Ephes. 1, 6—7.); sie heißt Barmherzigkeit ἐλεος, οἰκτιρμος, insofern sie sich in der Hülfe offenbart, welche Gott den Nothleidenden und Bedrängten angedeihen läßt (Jes. 47, 6. 2. Cor. 1, 3.). Endlich insofern sie sich in der Erziehung und Behandlung des Sünders offenbart, bekommt sie den Namen der Milde, Geduld, Langmuth μακροθυμια; Gott wartet gleichsam, ob der Sünder sich nicht bessern wolle, bevor er ihn sich selbst und seinem Elende überläßt (Röm. 2, 4. 3, 26. 2. Pet. 3, 9.).

In Betreff dieser Eigenschaftsbestimmungen versteht es sich ganz von selbst, daß sie nicht so, wie sie im Menschen als Leidenheiten sich äußern, sondern daß sie nur der Wirkung nach (non secundum affectum, sed secundum effectum) in Gott zu setzen sind[1]); zugleich muß man sich hüten, sie nicht in einer solchen Weise aufzufassen und Gott beizulegen, daß dadurch die göttliche Heiligkeit und Gerechtigkeit, die sich in der Bestrafung des Sünders offenbart und offenbaren muß, verletzt und aufgehoben wird. Häufig faßt man z. B. die göttliche Barmherzigkeit schlechthin nur auf als bestehend in der Erlassung der

---

[1]) Thom. Sum. I. q. 21. art. 3. Misericordia est deo attribuenda secundum effectum, non secundum passionis affectum. Misericors dicitur aliquis, quasi habens miserum cor, scilicet afficitur ex miseria alterius per tristitiam, ac si eius propria miseria, et ex hoc sequitur, quod operatur ad depellendam miseriam alterius, sicut miseriam propriam, et hic est misericordiae effectus. Tristari ergo de miseria alterius non competit deo, sed depellere miseriam, hoc maxime ei competit.

Sündenstrafen. Diese Erklärung, so allgemein und unbestimmt hingestellt, ist verwerflich, weil sie am Ende die Strafgerechtigkeit, die sanctitas dei externa in Gott gar nicht bestehen läßt. Die Strafgerechtigkeit ist aber durchaus eine absolute Eigenschaft in Gott, und Gott muß als der Heilige dieselbe in seiner Wirksamkeit nach Außen, sittlichen Wesen gegenüber mit moralischer Nothwendigkeit offenbaren; Gott muß über den Sünder Strafe verhängen, weil er Strafe verdient, und er kann demnach nicht aus Güte und Liebe die Strafe schlechthin erlassen; die göttliche Liebe und Güte steht vielmehr wesentlich unter dem Gesetze der Heiligkeit und Gerechtigkeit, und eine Barmherzigkeit in dem bezeichneten Sinne kann es also in Gott schlechterdings nicht geben. Wenn Gott daher dem Sünder gegenüber seine Güte und Liebe offenbaren will, so kann dieses nur so geschehen, daß zugleich seine Gerechtigkeit sich offenbart und ihr Genüge leisten wird. Mag Gott auch vermöge seiner Machtvollkommenheit und zur Verherrlichung seiner Liebe dem Sünder seine Verzeihung und den Erlaß der ewigen Strafen schlechthin anbieten und ihn so zur Bekehrung einladen können, so kann er ihm doch die zeitlichen Bußstrafen nicht erlassen, und wenn er die dargebotene Verzeihung aus starrem Hochmuthe zurückweiset, und jeden Rest des Guten in sich vernichtet, so muß er die Strafe in Ewigkeit sich fortsetzen lassen. Ob übrigens Gott an sich so schlechthin, ohne alle Genugthuung verzeihen könne, darüber herrscht bekanntlich Streit unter den Theologen. Die h. Schrift gibt keine bestimmte Andeutungen zur Lösung dieses Streites; sie lehrt aber factisch, daß Gott dem gefallenen Geschlechte nicht schlechthin gnädig verziehen, sondern daß er seine Erlösung im Wege der Genugthuung gewollt und zur Verherrlichung seiner Liebe, wie seiner Gerechtigkeit in Christus selbst bewirkt habe. Die h. Schrift kennt daher factisch dem Sünder gegenüber keine andere Gnade und Barmherzigkeit als eine solche, welche sich in Gott äußert mit Beziehung auf die in Christus vollbrachte Erlösung, welche also die Gerechtigkeit an und in sich hat. Diese Gnade und Barmherzigkeit ist nun allerdings in Gott anzunehmen und sie steht mit der Gerechtigkeit im vollkommensten Einklange: die Gerechtigkeit Gottes verlangt, daß der Sünder bestraft, und ihrem Gesetze so Genüge geleistet werde; die göttliche Gnade und Liebe aber ist und war es, welche in Christus die Genugthuung selbst leistete, und sie ist es fortwährend, welche die Früchte der Erlösung, den Er-

laß der ewigen Strafe u. s. w. dem Einzelnen darbietet und aneignet. In gleicher Weise ist es die göttliche Liebe und Barmherzigkeit, welche, während sie über den Sünder zeitliche Strafen, die sogenannten Bußstrafen als wahre und wirkliche Strafen verhängt, zugleich dieselben mildert und als Züchtigungs- und Besserungsmittel benutzt, und eben so ist sie es, welche den Sünder nicht sogleich sich selbst überläßt, sondern wartet, ob er sich nicht bekehren und die Früchte der Erlösung sich aneignen wolle. Diese Gnade und Barmherzigkeit, welche das Verdienst Christi zu ihrem Principe hat, hat also die Gerechtigkeit unmittelbar an und in sich, und so aufgefaßt, darf und muß sie in Gott gesetzt werden; eine Gnade und Barmherzigkeit aber, welche schlechthin die Strafe erläßt, welche den Sünder behandelt, wie wenn er nicht gesündigt hätte, gibt es in Gott nicht und kann es nicht geben, weil sie die Heiligkeit und Gerechtigkeit nicht bestehen läßt. Es hat sich übrigens dieser Begriff der Barmherzigkeit wohl nur gebildet der menschlichen Gerechtigkeit gegenüber, welcher oft Leidenschaftlichkeit und Unwissenheit beigemischt ist, und wogegen die göttliche Gerechtigkeit als gelinde erscheint. Innerhalb der Menschenwelt findet oft eine Trennung zwischen diesen einzelnen Eigenschaften statt, wodurch aber jede einzelne aufhört, eine sittliche Vollkommenheit zu sein; es findet sich z. B. eine Güte ohne Weisheit und Gerechtigkeit, eine solche Güte ohne Weisheit und Gerechtigkeit ist aber keine Vollkommenheit, sondern intellectuelle Beschränktheit, oder Schwäche, Schlaffheit des Willens, oder beides zugleich. Als göttliche, im Universum waltende Potenzen sind diese Eigenschaften absolute Eigenschaften und in ihrem Grunde eins und dasselbe, und es kann also eine solche Trennung zwischen ihnen nicht stattfinden. Als der gerechte Gott ist er auch der Gütige und so umgekehrt.

4. Zum Schlusse berühren wir noch die Einwendungen, welche man von dem Vorhandensein des Bösen in der Welt gegen die göttliche Liebe und Heiligkeit hergenommen und nicht selten zur Begründung einer dualistischen Weltansicht oder zur gänzlichen pantheistischen Verflüchtigung des Unterschiedes zwischen Gut und Böse benutzt hat. Man hat in dieser Beziehung vielfach die Frage aufgeworfen, ob das Dasein des Bösen nicht wie mit der Heiligkeit, so auch insbesondere mit der Liebe Gottes in Widerspruch stehe; in Beziehung

auf das sittliche Böse insbesondere hat man gefragt: Widerspricht es nicht der Heiligkeit und Güte, daß Gott seinen Kreaturen eine Freiheit anerschuf, womit die Möglichkeit des Mißbrauches, also die Möglichkeit des Bösen gegeben war, und daß er insbesondere Wesen ins Dasein rief, von denen er vorhersah, daß sie sündigen und in der Sünde verharren, also einer ewigen Unseligkeit anheimfallen würden?

In Betreff des ersteren Moments dieser Frage unterliegt es allerdings keinem Zweifel, daß Gott dem Menschengeiste die Freiheit als Willkür anerschaffen, und eben damit die reale Möglichkeit des Bösen selbst gewollt und geordnet hat, und nicht weniger gewiß ist es, daß, wenn diese freie Willkür nicht wäre, auch die Sünde nie zur Wirklichkeit gekommen sein würde. Allein von der anderen Seite ist es auch eben so sehr gewiß, daß das Böse mit dieser freien Willkür nicht nothwendig gegeben ist, daß sie vielmehr dem kreatürlichen Geiste zu dem Zwecke von Gott verliehen wurde, auf daß er die Gemeinschaft des Bösen vermeide und die reale Möglichkeit desselben in sich vernichte und aufhebe, und eben so ist anzuerkennen, daß die Freiheit immerhin das höchste Gut ist, was Gott seinen Kreaturen verleihen konnte; denn ohne sie gäbe es keine auf freier Wahl beruhende Gemeinschaft mit Gott, kein Reich der Liebe und Seligkeit. Wenn man hier nun meint und einwendet: Gott habe allerdings seinen Kreaturen die Freiheit anerschaffen können, aber er habe doch die Möglichkeit des Mißbrauches ausschließen müssen, oder er habe ihnen die Freiheit sofort als die erfüllte und befestigte anerschaffen müssen, so verkennt man gänzlich das Wesen der kreatürlichen Freiheit, und man verlangt vom Schöpfer ein in sich Widersprechendes und Unmögliches. In Gott selbst als dem Absoluten ist allerdings die immanente Freiheit mit Nothwendigkeit gemeint, er ist der absolut Unabhängige und Relationslose, und er kann daher nur sich selbst und in Uebereinstimmung mit sich selbst wollen, sein Wille ist ein ewig durch sich selbst erfüllter, und es ist absolut undenkbar, daß er sich mit einem ihm fremden Inhalte erfülle; eine solche Verirrung ist metaphysisch unmöglich. Der freie Wille der Kreatur dagegen ist zunächst noch inhaltslos und zugleich ist sie ihrer Bestimmung nach auf etwas gerichtet, was nicht selbst Kreatur ist, nämlich auf Gott und Göttliches, für sie bestehen Beziehungen, und es schließt daher nichts Widersprechendes in sich, daß sie ihre wahre Beziehung verkenne, daß die freie Selbstbestimmung

derselben sich auch abwende von Gott, und statt auf Gott, auf das eigene Selbst sich richte; es ist gedenkbar, daß der freie Wille statt eines göttlichen einen ungöttlichen Inhalt sich gebe, daß er ein Eigenwille in der Absonderung von Gott werde, und daß seine Selbstständigkeit in Selbstsucht ausarte. Ja, ein solcher Abfall der freien Kreatur von Gott und die Aeußerung ihrer Freiheit als Willkür ist nicht bloß gedenkbar und logisch möglich, sondern er ist auch real möglich, und zwar ist diese reale Möglichkeit darin gegründet, daß die freie Kreatur als solche wesentlich nicht vom Anfange an eine vollkommene und vollendete sein kann, sondern es nur allmälig werden kann durch die eigene freie Einigung ihres Willens mit dem göttlichen Willen in fortschreitender Entwickelung. Der freie Wille ist vom Anfange, bevor er sich geäußert, nothwendig und wesentlich überall kein befestigter, eben weil diese Befestigung schlechthin nur durch seine eigene Selbstäußerung bedingt ist. Wäre der kreatürliche Wille vom Anfange an ein befestigter, so wäre offenbar entweder die Kreatürlichkeit oder die Freiheit eines solchen Wesens aufgehoben. Nur die göttliche Freiheit ruht vom Anfange an in ihrem Objecte und ist einer Entwickelung nicht fähig; die Freiheit der Kreatur ist aber zunächst bloße potenzielle Anlage, und sie gelangt daher nur allmälig durch Selbstäußerung zu ihrer Entwickelung; sie hat sich selbst zu verwirklichen, und sie kann sich daher so oder anders verwirklichen. Sollte jene Befestigung im Guten durch einen von Gott ausgehenden Zwang etwa durch eine gratia victrix geschehen, so bestände keine Freiheit mehr. Der freie Wille der Kreatur trägt daher von Natur aus nothwendig die reale Empfänglichkeit für die Abweichung von ihrer göttlichen Bestimmung in sich, er hat sich selbst zu verwirklichen, und als endlicher Wille kann er sich daher der Gemeinschaft mit Gott entziehen oder zuwenden. Wenn man daher fragt, warum Gott dem Menschengeiste die Freiheit nicht in der Art verliehen habe, daß die Möglichkeit des Abfalles nicht vorhanden wäre, so ist auf diese Frage keine Antwort möglich, weil sie einen Widerspruch in sich enthält; jene Möglichkeit ist die wesentliche Bedingung der kreatürlichen Freiheit, und Gott konnte absolut keine andere schaffen. Wenn Gott daher ein Reich der Sittlichkeit, der Liebe und Seligkeit wollte, und dieses Wollen ist gewiß ein Wollen der Liebe und Heiligkeit, so mußte er freie, der Liebe wie des Hasses fähige Wesen ins Dasein rufen, er mußte ihnen die freie Willkür

als Mitgift mitgeben, und die Verwendung derselben ihnen anheimstellen.

Wenn man nun weiter fragt, ob es nicht der Heiligkeit und Liebe Gottes widerstreite, Wesen zu erschaffen, wovon er vorhersah, daß sie sündigen und in ihrer Sünde beharren würden, so können wir hierauf nichts anders antworten, als daß Gott vermöge seiner Weisheit ein Ganzes freies Wesen vielleicht nicht erschaffen und zu ihrer höchsten Bestimmung nicht heranbilden konnte, daß er das möglichst Gute in der Welt nicht erreichen konnte, ohne daß zugleich Böse, d. h. durch ihre eigene Selbstmacht böse gewordene Wesen mitgesetzt wurden, und mit dieser Antwort müssen wir uns begnügen. Wir kennen die Wege und Rathschlüsse der göttlichen Weisheit zu wenig, um über die Zwecke des Bösen gehörig urtheilen zu können. Wenn übrigens jene Antwort richtig ist, wenn das Böse und die Bösen etwa gleich dem Schatten in einem Gemälde dazu dienen können, die Lichtseite des göttlichen Reiches noch mehr hervorzuheben, so steht ihre wirkliche Erschaffung in keinem Widerspruche mit den moralichen Eigenschaften Gottes. Das Dasein des Bösen widerspricht ja einmal unmittelbar der göttlichen Heiligkeit in keiner Weise; denn Gott will das Böse und die Bösen zwar objectiv, aber nicht subjectiv, so daß er selbst böse würde oder es schöpferisch bezweckte. Auch mit seiner Liebe steht es nicht unmittelbar im Widerspruche; denn das Böse hat keinen Werth, und es ist in seiner furchtbaren Größe kein Gegenstand des Mitleidens. Die Bösen verdienen als bloße Sache behandelt zu werden, und wenn sie daher höheren Zwecken dienen können, so konnte Gott, ohne mit seiner Heiligkeit und Liebe in Widerspruch zu treten, sie ins Dasein rufen, ja seine Heiligkeit und Liebe, vermöge welcher er das möglichst Gute in der Welt zu bewirken strebt, erforderten es. Ein Widerspruch würde überhaupt nur dann vorhanden sein, wenn die Glückseligkeit der Kreaturen höchster und absoluter, nothwendig zu erreichender Zweck wäre; insofern dieses aber nicht der Fall ist, insofern Gott vielmehr als der Heilige in höchster Instanz Alles zu seiner Ehre und Verherrlichung ins Dasein gerufen hat, insofern verschwindet jeder Widerspruch.

Was dann zuletzt noch die Einwendung betrifft, welche sich gegen die moralischen Eigenschaften Gottes von dem Vorhandensein des Physisch-Bösen in der Welt etwa erheben läßt, so bietet die Lösung derselben keine Schwierigkeiten dar. Das Physisch-Böse ist nicht auf

Gott als Urheber zurückzuführen, sondern es stammt aus der Sünde, und dient nun, nachdem es wirklich geworden, dem Menschen theils zur Strafe, theils zu seiner Besserung und Läuterung. Daß es den Guten, wie den Bösen in gleicher Weise trifft, das hat in der Gemeinschaftlichkeit seinen Grund, welche zwischen den Menschen als Gattungswesen stattfindet; als Gattungswesen müssen wir die Schicksale des ganzen Geschlechtes, dem wir angehören, im Guten, wie im Bösen mittragen, und die göttliche Gerechtigkeit und Liebe kann Geschlechtsstrafen verhängen, weil es eine Geschlechtsschuld gibt. Im menschlichen Geschlechte ist überhaupt Alles gemeinsam; das Gute und Böse, was der eine Mensch vollbringt, afficirt im höhern oder geringern Grade auch seine Mitmenschen, der Eine kann daher für den Andern leiden u. s. w.; wenn der Mensch aber derartige Leiden für fremde Sünde aus Liebe zu Gott und zu seinen Brüdern freudig übernimmt, so wird der Lohn für ihn nicht ausbleiben.

§ 51.

Die Wahrhaftigkeit und Treue Gottes.

Die Eigenschaften der Wahrhaftigkeit und Treue Gottes sind mit seiner Allwissenheit, Allheiligkeit und Güte unmittelbar gegeben, und ihrem Wesen nach nichts anders, als besondere Offenbarungsweisen derselben. Die h. Schrift nennt Gott wahrhaft, insofern er seinen Kreaturen nur die reine, lautere Wahrheit offenbart und offenbaren kann [1]), und treu nennt sie ihn, insofern Gott in seinen ausgesprochenen Wil-

---

[1]) Num. XXIII, 19. Non est deus, quasi homo, ut mentiatur, nec ut filius hominis, ut mutetur. Dixit ergo et non faciet? Locutus est, et non implebit? Ps. XCIX, 5. . . . . et usque in generationem veritas eius. Ps. CXVIII, 86. Omnia mandata tua veritas; V. 160. Principium verborum tuorum veritas. Ps. CXLV, 7. Qui custodit veritatem in saeculum. Isai. XL, 8. . . . . Verbum autem domini nostri manet in aeternum. Matth. XXIV, 35. Coelum et terra transibunt, verba autem mea non praeteribunt. Ioann. III, 33. Qui accepit eius testimonium, signavit, quia deus verax est. VIII, 26. Multa habeo de vobis loqui et iudicare: sed qui me misit, verax est; et ego, quae audivi ab eo, haec loquor in mundo.

lensbestimmungen durchaus unwandelbar ist und seine Verheißungen wie seine Drohungen strenge erfüllt[1]).

Daß dem göttlichen Wesen diese beiden Eigenschaften zukommen, das ist, wenn man etwa Kalvin mit seiner Unterscheidung eines zweifachen Willens in Gott, eines verborgenen und eines offenbaren ausnimmt, noch von Niemanden beanstandet worden. Das absolut vollkommene, heilige und allwissende Wesen kann nicht anders gedacht werden, denn als wahrhaft und treu; vermöge seiner Allwissenheit erkennt Gott alles Erkennbare auf absolut vollkommene Weise, und als heiliges und gütiges Wesen kann und wird er nur die beseligende Wahrheit verkündigen. Gott irret nicht und er lügt nicht, er ist in allen seinen Offenbarungsweisen, in der natürlichen, wie in der übernatürlichen der Wahrhafte, und er kann nicht anders sein. Nur der kreatürliche Geist kann irren und lügen, und wie die Erfahrung zeigt, so hat er denn auch den Irrthum und die Lüge in sich selbst ausgeboren, und dadurch die Quelle der Wahrheit, die Gott ihm in der Vernunft mitgegeben, getrübt und verunreinigt; er betrügt und belügt sich selbst, und sich selbst überlassen vermag er die reine Wahrheit nicht mehr zu erfassen; Gott aber ist und bleibt der Wahrhafte in seinen außerordentlichen Selbstoffenbarungen, und eben sie haben keinen andern Zweck, als die Lüge und den Irrthum überall zu vernichten, und auf ihren Trümmern das Reich der Wahrheit in seiner ganzen Herrlichkeit wieder zu erbauen.

Wie als wahrhaft, so kann denn auch das heilige und allwissende Wesen nicht anders gedacht werden, denn als treu, d. h. als beharrlich in seiner Richtung und Aeußerung; nur schwache Wesen, bei deren

---

[1]) Ios. XXI, 43. Ne unum quidem verbum, quod illis praestiturum se esse promiserat, irritum fuit, sed rebus expleta sunt omnia. Ps. XXXII, 4. Quia rectum est verbum domini et omnia opera eius in fide. Ps. LXXXVIII, 35. Neque profanabo testamentum meum, et quae procedunt de labiis meis, non faciam irrita. Semel iuravi in sancto meo, si David mentiar. Rom. 3, 4. Est autem deus verax, omnis autem homo mendax, sicut scriptum est. 16, 8. Dico enim, Christum Iesum ministrum fuisse circumcisionis propter veritatem dei ad confirmandas promissiones patrum. II. Tim. 2, 13. Si non credimus, ille fidelis permanet, negare se ipsum non potest. Tit. 1, 2. In spem vitae aeternae, quam promisit, qui non mentitur, deus, ante tempora saecularia. Heb. 6, 8. Impossibile est, mentiri deum.

Beschränktheit eine Disharmonie der Erkenntniß und Willensrichtung möglich ist, können wankelmüthig ihre Ansichten und Entschlüsse wechseln, und daher in ihren Aeußerungen durch Wort und That sich widersprechen; von Gott, dem Heiligen und Allwissenden kann dieses aber nicht gelten; als allwissendes Wesen verheißt er nichts, was er vermöge seiner Allmacht nicht erfüllen kann, und als allheiliges und gütiges Wesen erfüllt er es. Gott ist demnach wahrhaft und treu, und der Glaube wie die Hoffnung des Menschen haben daher die festeste Grundlage, während die Liebe in der göttlichen Liebenswürdigkeit und in deren lebendigen Manifestationen ihre festen Wurzeln treibt. Zu seiner Ehre und Verherrlichung hat der absolute Gott Alles ins Dasein gerufen, und die freie Kreatur soll daher glaubend, hoffend und liebend ihm sich verbinden, sie soll eingehen in das von ihm gegründete Reich der Wahrheit, der Liebe und Heiligkeit, ihn durch Nachahmung seiner unendlichen Vollkommenheiten ehren und verherrlichen. Erfüllt die Kreatur diese Bestimmung, dann wird sich auch Gott in einem immer höheren Maße in ihr verherrlichen, sie wird von einer Stufe der Erkenntniß und Seligkeit zur andern fortschreiten, und endlich befähigt werden, ihn zu schauen, wie er ist, von Angesicht zu Angesicht, und ihn zu lieben mit einer Liebe, die jener vollkommenen Anschauung entspricht.

Berichtigungen.

Seite	3	Zeile	14	v. u.	statt:	verneint lies: vernimmt
„	11	„	7	v. o.	„	Wahrheit l. wahrhaft
„	46	„	12	v. o.	„	Sinn l. Sein
„	69	„	18	v. u.	„	oder l. als
„	„	„	10	v. u.	„	es l. er es
„	76	„	8	v. o.	„	er l. es
„	110	„	2	v. o.	„	natürlichen l. kreatürlichen
„	123	„	2	v. o.	„	Gegengesetz l. Gegensatz
„	„	„	18	v. o.	„	Wissen l. Wesen
„	256	„	4	v. o.	„	begreifen l. bejahen
„	305	„	19	v. o.	„	jenem l. jenem Armen
„	313	„	4	v. o.	„	Freiheit l. Freiheit nach Außen

Beschränktheit eine Disharmonie der Erkenntniß und Willensrichtung möglich ist, können wankelmüthig ihre Ansichten und Entschlüsse wechseln, und daher in ihren Aeußerungen durch Wort und That sich widersprechen; von Gott, dem Heiligen und Allwissenden kann dieses aber nicht gelten; als allwissendes Wesen verheißt er nichts, was er vermöge seiner Allmacht nicht erfüllen kann, und als allheiliges und gütiges Wesen erfüllt er es. Gott ist demnach wahrhaft und treu, und der Glaube wie die Hoffnung des Menschen haben daher die festeste Grundlage, während die Liebe in der göttlichen Liebenswürdigkeit und in deren lebendigen Manifestationen ihre festen Wurzeln treibt. Zu seiner Ehre und Verherrlichung hat der absolute Gott Alles ins Dasein gerufen, und die freie Kreatur soll daher glaubend, hoffend und liebend ihm sich verbinden, sie soll eingehen in das von ihm gegründete Reich der Wahrheit, der Liebe und Heiligkeit, ihn durch Nachahmung seiner unendlichen Vollkommenheiten ehren und verherrlichen. Erfüllt die Kreatur diese Bestimmung, dann wird sich auch Gott in einem immer höheren Maße in ihr verherrlichen, sie wird von einer Stufe der Erkenntniß und Seligkeit zur andern fortschreiten, und endlich befähigt werden, ihn zu schauen, wie er ist, von Angesicht zu Angesicht, und ihn zu lieben mit einer Liebe, die jener vollkommenen Anschauung entspricht.

Berichtigungen.

Seite	3	Zeile	14	v. u.	statt:	verneint lies: vernimmt
„	11	„	7	v. o.	„	Wahrheit l. wahrhaft
„	46	„	12	v. o.	„	Sinn l. Sein
„	69	„	18	v. u.	„	oder l. als
„	„	„	10	v. u.	„	es l. er es
„	76	„	8	v. o.	„	er l. es
„	110	„	2	v. o.	„	natürlichen l. kreatürlichen
„	123	„	2	v. o.	„	Gegengesetz l. Gegensatz
„	„	„	18	v. o.	„	Wissen l. Wesen
„	256	„	4	v. o.	„	begreifen l. bejahen
„	305	„	19	v. o.	„	jenem l. jenem Armen
„	313	„	4	v. o.	„	Freiheit l. Freiheit nach Außen

BSB Bayerische StaatsBibliothek
MDZ Münchener DigitalisierungsZentrum Digitale Bibliothek

Berlage, Anton

Katholische Dogmatik

Bd.: 2

Münster 1846
Passau, Staatliche Bibliothek -- S nv/Fa 7-1/3
urn:nbn:de:bvb:12-bsb11340552-0